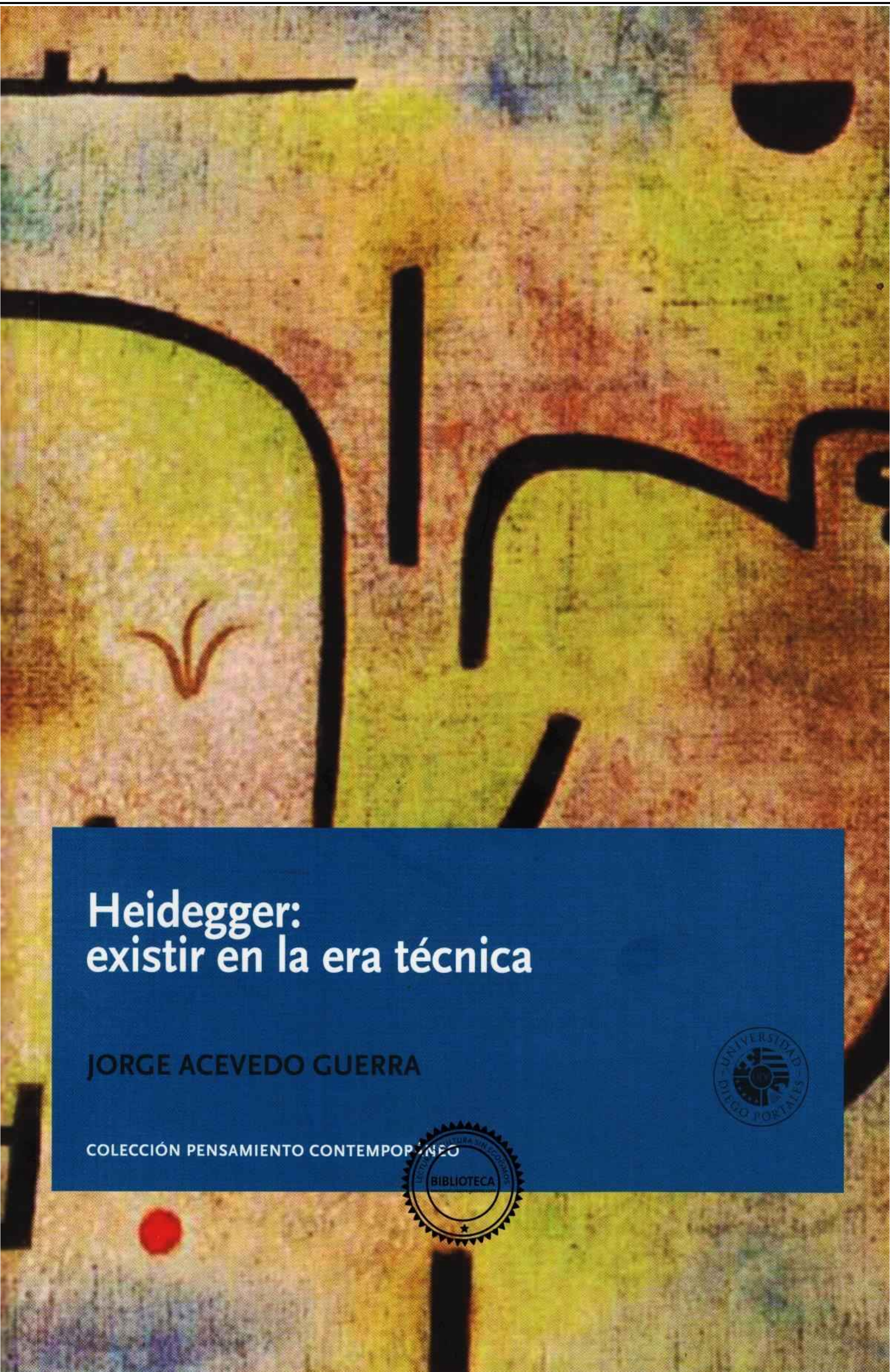


Heidegger:
existir en la era técnica
JORGE ACEVEDO GUERRA
UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES
COLECCIÓN PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO
BIBLIOTECA

Heidegger: existir en la era técnica

Jorge Acevedo Guerra



COLECCIÓN PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

EDICIONES
UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

Heidegger: existir en la era técnica

Heidegger: existir en la era técnica / Jorge Acevedo Guerra

Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2014,
1ª ed., 438 págs., 15,5x23cm

Dewey: 193
Cutter: A174
Colección: Pensamiento Contemporáneo

Materias: Filosofía alemana
Filosofía de la tecnología
Filosofía moderna
Acevedo Guerra, Jorge 1946-

ISBN 978-956-314-241-9

HEIDEGGER: EXISTIR EN LA ERA TÉCNICA
Jorge Acevedo Guerra

Primera edición Ediciones Universidad Diego Portales, 2014

Inscripción Registro de Propiedad Intelectual N° 230. 456
ISBN 978-956-314-241-9

Universidad Diego Portales
Dirección de Publicaciones
Teléfono: (56 2) 26762136
Av. Manuel Rodríguez Sur 415
Santiago – Chile
http://www.ediciones.udp.cl/

Edición: Adán Méndez
Diseño: Juan Guillermo Tejeda + TesisDG
Diagramación: Miguel Naranjo Ríos
Imagen de portada: *Insula dulcamara*, Paul Klee, 1938

Impreso en Chile por Salesianos Impresores S. A.

Índice

A la memoria de María Teresa Poupin Oissel
y Francisco Soler Grima



Prólogo y agradecimientos

Uno de los filósofos más importantes en la historia del pensar de Occidente es Martin Heidegger. Lo afirma, por ejemplo, José Ortega y Gasset, quien no solía elogiar ligeramente, y menos aún a un coetáneo suyo. Poco antes de morir, casi con setenta años de edad, decía Ortega: "Heidegger es siempre profundo, y esto quiere decir que es uno de los más grandes filósofos que haya habido nunca"; y agregaba: "quiero parecerme a nuestro gran Heidegger, que no gusta, como los otros hombres, de detenerse sólo en las cosas, sino sobre todo —y esto es muy peculiar en él— en las palabras"[1].

¿Por qué sería tan importante dentro de la historia de la filosofía? Sin pretender en lo más mínimo dar una respuesta cabal a esta pregunta, digamos, por lo pronto, que recoge y reinterpreta la tradición occidental íntegra desde Homero, Safo y Píndaro hasta Nietzsche, Husserl, Scheler, Jaspers y Norbert Wiener, padre de la cibernética, pasando por las más grandes figuras de nuestra civilización: Newton,

1 *Obras Completas*, vol. VI, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2006; pp. 802 y 811.

Galileo, Leibniz, Kant, Hegel. A esos nombres podemos agregar una larga lista de personajes que han ayudado a configurar el mundo en que vivimos, aunque, claro está, no nos demos cuenta de esa contribución.

La lista, sin embargo, probablemente no sea extremadamente larga. A pesar de su inmenso saber, Heidegger se concentró en algunos textos y en algunos asuntos decisivos. La erudición le era completamente ajena. Sólo abordó lo más radical, lo más profundo, lo que nos determina desde el fondo del acontecer histórico y de la existencia personal. Después de su encuentro con Heidegger en el Château de Cerisy, en agosto de 1955, Julián Marías comentaba: "Heidegger, hombre *quizás* de no demasiadas lecturas, ¡qué hondo y tenaz lector de sus griegos, de sus idealistas alemanes, de su Hölderlin!"[2].

Después de Heidegger, todo se transfigura. Tenemos otro Platón, otro Aristóteles, otro Nietzsche, otra noción de filosofía, otra idea de la verdad, otra perspectiva sobre el hombre, otra concepción de la ética, otra interpretación de la ciencia moderna, otra versión de la religión, otro modo de habérselas con el pensar, otra vinculación con el lenguaje, otra aproximación al ser, otra visión de Dios.

No considerar suficientemente su aporte al pensamiento contemporáneo podría implicar, creo, el riesgo de un retraso, a saber: el permanecer en lo que filosóficamente es insuficiente, en concepciones de las cosas que quedaron atrás dentro del ámbito del pensar esencial. Por otra parte, me parece —sólo es una impresión mía—, que pretender haberlo superado es dar muestra de una incomprensión de

2 *Obras*, tomo VI, Madrid: *Revista de Occidente*, 1960; p. 417. Énfasis añadido.

su grandeza, o de ingenuidad, o de una autoestima excesiva. Como la de todo gran filósofo, su obra espera seguir siendo trabajada, a fin de extraer de ella "la integridad" de lo que puede dar. La "extracción" de su riqueza no es asunto de un par de meses ni de un par de años; tampoco en algunas décadas se logrará que nos hagamos cargo de su legado. La ocupación con su herencia va para largo y, sin duda, quedará como un clásico de la filosofía, es decir, como uno de aquellos autores a los que necesariamente hay que volver una y otra vez, porque el nivel de problematismo en que han logrado moverse nos exige un diálogo constante con su obra, so pena de perder contacto con lo que más nos importa. Heidegger es un clásico en el sentido que da Ortega a esta palabra. "Lo clásico —dice—, no es lo ejemplar ni lo definitivo: no hay individuo ni obra humana que la humanidad, en marea viva, no haya superado. [...] Ni nuestra caritativa admiración ni una perfección ilusoria y "eterna" hacen al clásico, sino precisamente su aptitud para combatir con nosotros. [...] Ahora bien: esto no sería posible si el clásico no hubiese calado hasta el estrato profundo donde palpitan los problemas radicales. Porque vio algunos claramente y tomó ante ellos posición, pervivirá mientras aquellos no mueran. [...] El error está en creer que los clásicos lo son por sus soluciones. Entonces no tendrían derecho a subsistir, porque toda solución queda superada. En cambio el problema es perenne. Por eso no naufraga el clásico cuando el pensamiento progresa"[3].

Como es sabido, su primer y más conocido aporte es habernos proporcionado una nueva interpretación del ser humano, lo que efectúa en su libro *Ser y tiempo*, en el cual

3 *Obras Completas*, vol. V, ed. cit., 2006; pp. 230 s.

concibe al ser humano como *Dasein*, como existir, como ser-ahí (en la traducción al español de la palabra *Dasein* hecha por José Gaos —gran discípulo de Ortega—, después de haber dedicado veinte años a verter al castellano esa obra). El *Dasein* consiste ante todo en estar-en-el-mundo y no sólo en pensar —tomando esta palabra en un sentido estrecho—, como había afirmado Descartes con su célebre apotegma *cogito, ergo sum*, "pienso, luego existo". Fijar la mirada en el estar-en-el-mundo nos hace caer en la cuenta de que nuestra vida *cotidiana* tiene una especial relevancia, aunque normalmente la pasemos por alto y no nos fijemos en ella. Nuestro estar-en-el-mundo se da, inmediata y regularmente, en el modo de la cotidianidad. Desde ella se erigen, sin perder nunca contacto con ella, modalidades especiales de la existencia; la artística: del pintor, del escultor, del arquitecto o del poeta; la teorética: del científico o del filósofo; la política: del hombre de Estado; la religiosa: del devoto, del sacerdote, del teólogo.

Ser y tiempo y otros escritos del autor han tenido ya un gran impacto en prácticamente todas las esferas del saber, como se ha destacado en innumerables ocasiones[4]. Cuando Heidegger cumple ochenta años de edad, el filósofo alemán Richard Wisser recoge testimonios de reconocimiento hacia su obra de grandes representantes de las más diversas disciplinas. De un físico, Carl-Friedrich von Weizsäcker —iniciador del Instituto Max Planck para la investigación de las condiciones de vida del mundo científico-técnico, de Múnich—, quien fuera ayudante de Werner Heisenberg; de filósofos europeos, Maurice de Gandillac, Leo Gabriel, Karl

4 Véase por ejemplo, Ángel Xolocotzi, *Facetas Heideggerianas*, México: Los libros de Homero/Universidad Autónoma de Puebla, 2009; pp. 13 s.

Löwith; de un filósofo y escritor, Ernst Jünger; de un filósofo japonés, Kôichi Tsujimura; de un estudioso de la literatura, el filólogo Emil Staiger; de un médico psiquiatra, Medard Boss, continuador —en la línea de Heidegger— de Ludwig Binswanger y de Freud. De un teólogo protestante, Heinrich Ott, y de otro católico, Karl Rahner.

Su meditación de nuestra época como la era del predominio de la técnica moderna parece de la mayor importancia. Tengo la impresión nuevamente —sólo eso— de que desconocer esta meditación impediría darse cuenta en forma cabal de lo que ocurre tanto en nuestro mundo histórico como en nuestra vida personal, ya que tanto el uno como la otra están decisivamente condicionados por la técnica moderna *tal como la entiende Heidegger*. La llamada globalización —de que tanto se habla en nuestros días— no sería sino una manifestación derivada del predominio de la técnica moderna. Derivada, digo, puesto que tal predominio sería un fenómeno meta-económico[5]. Por cierto, no es fácil decir en pocas palabras en qué consiste y qué alcances tiene la meditación heideggeriana de la técnica. He dedicado algún tiempo a reflexionar sobre este "diagnóstico" de la época actual que hace Heidegger, y parte de los resultados de esa reflexión la he recogido en mi libro *Heidegger y la época técnica*. También he editado un libro de Heidegger, que con el título *Filosofía, ciencia y técnica*, recoge textos de la mayor relevancia sobre el asunto: "La pregunta por la técnica", "La Vuelta", "Construir Habitar Pensar", "Ciencia y meditación", "Tiempo y ser", "La cosa", "¿A qué se llama pensar?". Su quinta edición aparece el año 2007.

5 Cfr. François Fédier, *Regarder Voir*, París: Les Belles Lettres/Archimbaud, 1995; p. 209.

Sin postular de manera ilusa que el pensamiento de Heidegger o la filosofía son la panacea universal, creo que muchos problemas del hombre y de las sociedades de hoy pueden abordarse fructíferamente desde su perspectiva, con la esperanza de que puedan recibir algo así como una "solución", en la medida en que se pueda hablar de "soluciones" cuando se trata de las cuestiones más graves de la existencia y de su abordaje a través del pensar, dentro de una época de crisis como la nuestra.

La publicación de este libro ha sido posibilitada por instituciones y personas a quienes agradezco sincera y profundamente el hecho de haber participado en su gestación. La Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, el Fondo Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (Fondecyt), la Editorial de la Universidad Diego Portales cuyo rector, mi amigo don Carlos Peña González, jugó un papel decisivo en la aparición de esta obra, al abrirme generosamente las puertas de las prestigiosas ediciones de su universidad. Doy las gracias, también, a mis amigos los profesores Humberto Giannini Íñiguez, François Fédier, Jaime Sologuren López y Cristóbal Holzapfel Ossa, quienes han cooperado de importantes maneras conmigo en las tareas filosóficas que he emprendido. Expreso mi gratitud muy especialmente a Ana María Zlachevsky, quien me ha acompañado en los caminos del pensamiento y de la vida.

I
¿Qué es filosofía?

§ 1. La "esencia" del *Dasein* consiste en su existencia. *Léthe* [Λήθη] y *alétheia* [ἀλήθεια]; la tridimensionalidad de la *léthe*

Mi propósito es presentar aspectos del "concepto" de filosofía en Heidegger que Francisco Soler haya hecho resaltar —directamente en sus indagaciones o indirectamente a través de los textos que tradujo—. Para cumplir esta tarea tomaré como punto de partida algunas frases del denso prólogo que Soler elaboró para anteponerlo a sus traducciones de "La pregunta por la técnica" y "Ciencia y meditación". Siguiendo a Heidegger, afirma en esas páginas que "el hombre es ser ahí, ser-en-el-mundo o el ex-sistente. El único privilegiado ente que ex-siste, es decir, que es él mismo en el sentido, verdad, claror [...] del Ser; el hombre es la in-stancia ex-sistente en la verdad y lucimiento del Ser, verdad y lucimiento que son el Ser mismo. El hombre es la criatura que saca o da a luz la que recibe del Ser; está ex-puesto a ser"[6].

6 Cfr. Prólogo a *Filosofía, ciencia y técnica*, de Martin Heidegger. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 5ª edición, 2007; p. 72.

Por cierto, en las palabras citadas Soler recoge las explícitas indicaciones que da Heidegger en la *Carta sobre el "humanismo"*[7] para una apropiada comprensión de la frase de *Ser y tiempo* que señala que *"la "esencia" del Dasein consiste en su existencia"*[8]. En ella, el término existencia no tiene su sentido habitual de "actualidad" en contraposición a esencia como "posibilidad". Ex-sistir es *estar fuera*, en la luminosidad y en las sombras de algo decisivo que, con palabra ya gastada —y, por eso, tal vez inconveniente—, llamamos "ser". Por otro lado, *Dasein*, en rigor, no equivale estrictamente a "hombre". Podríamos decir que sólo apunta a algunas dimensiones del hombre, lo que explicaría que la analítica existencial del *Dasein* desarrollada en *Ser y tiempo* no pretenda constituirse como una antropología filosófica cabal, sino que sólo da pasos —por cierto, decisivos— hacia ella, teniendo como meta, no obstante, algo distinto: configurar una ontología fundamental, base de la ontología general que pregunta por el sentido del ser —o de ser (*Sinn von Sein*).

¿A qué dimensiones del hombre se refiere Heidegger con la palabra *Dasein*? Por lo pronto, a dos de ellas. *Dasein* nos indica en el contexto de *Ser y tiempo* que el hombre es

7 Cfr. "Carta sobre el 'humanismo'". En *Hitos*, Editorial Alianza, Madrid, 2000. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte; pp. 268 ss. ("Brief über den 'Humanismus'". *GA* 9 (*Gesamtausgabe* [*Edición integral*], vol. 9): *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976; pp. 324 ss.).

8 Trad. de Jorge Eduardo Rivera. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997; p. 67. Esta versión ha sido reeditada por la Editorial Trotta de Madrid en 2003 —con varias reimpresiones en los años siguientes, siendo la última de 2012—, manteniendo la paginación original (*Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993; p. 42. Esta obra ha sido recogida en el vol. 2 de la *Edición integral*. La paginación de la edición que cito aparece en sus márgenes).

el ahí (*Da*) del ser (*Sein*). "El ente *es* independientemente de la experiencia, conocimiento y aprehensión por medio de los cuales queda abierto, descubierto y determinado —indica Heidegger—. En cambio, el ser —añade—, sólo "es" en la comprensión[a] de aquel ente a cuyo ser le pertenece eso que llamamos comprensión del ser"[9]. A la par, *Dasein* nos remite —en principio—, al hecho de que el hombre es tal en el ahí (*Da*) que para él es el ser (*Sein*). Esto último no es sino otra manera de decir que el hombre existe (para evitar equívocos, algunos traductores hablan, más bien, de ek-siste o ec-siste). "Pensada extáticamente, la ex-sistencia [*Ek-sistenz*] no coincide ni en el contenido ni en la forma con la *existentia*. Desde el punto de vista del contenido, ex-sistencia significa estar fuera [*Hin-aus-stehen*] en la verdad del ser"[10].

La verdad del ser, en cuyo ámbito el hombre se mantiene, in-stando o insistiendo en ella, es doble; por una parte, des-encubrimiento, *alétheia* [ἀλήθεια]; por otra, encubrimiento, retraimiento, *léthe* [λήθη]. "El ocultarse, el ocultamiento, la λήθη [*léthe*], pertenecen a la Ἀ-Λήθεια [*A-Létheia*] no como un mero añadido, como las sombras a la luz —dice

9 Ibíd.; p. 206 (*S. u. Z.*; p. 183). En una nota escrita al margen del ejemplar que mantenía en su cabaña de la Selva Negra —recogida, como todas las demás, en esta versión, y señalada con una letra *a* volada en el texto—, agrega: "Pero esta comprensión [debe entenderse] como escuchar. Lo que, sin embargo, no significa jamás que el 'Ser' sea sólo subjetivo, sino que ser [debe ser entendido] (*qua* ser de lo ente) *qua* diferencia 'en' el *Da-sein* en cuanto arrojado de (el arrojamiento)". Junto con ser aclaratorias, estas notas —dada su brevedad y peculiares características—, implican fuertes problemas de interpretación.

10 Cfr. "Carta sobre el 'humanismo'". En *Hitos*, ed. cit.; p. 269 (*GA* 9; p. 326).

Heidegger—, sino como corazón de la Ἀλήθεια [*Alétheia*]"[11]. En forma rotunda, declara Soler que el velamiento —la *léthe*— es lo dominante en el desvelamiento—, *Alétheia, Unverborgenheit*—, y agrega que "precisamente el intento (y logro) de pensar la *Léthe* es uno de los lados del pensar heideggeriano"[12].

En el lenguaje de *¿Qué es eso —la filosofía?* podríamos expresar lo anterior diciendo que el hombre existe siempre en una correspondencia (*Entsprechung*) con el Ser del ente[13], correspondencia que entraña un estar en la verdad o manifestación del Ser y, al mismo tiempo, en la no-verdad o retraimiento del Ser. Esta no-verdad no debe entenderse, en lo más mínimo, como falsedad. Al referirse a esta radical y, por lo pronto, desconcertante ambigüedad, Soler hace resaltar una importante tridimensionalidad de la *léthe*, que apunta en direcciones contrapuestas, lo que implica que haya una exigencia apremiante de meditarla. "Estamos tratando de pensar la Nada del Ser, *Léthe* de la *Alétheia* —leemos en el Prólogo que hemos venido examinando—. Si consideramos a esta última como *presencia*, la primera sería *ausencia*; y dándoles valor verbal a los términos: *Alétheia* sería *presenciación, desvelamiento*, y *Léthe, ocultamiento,*

11 "El final de la filosofía y la tarea del pensar". En *Tiempo y ser*, Editorial Tecnos, Madrid, 1999; trad. de José Luis Molinuevo; p. 91 ("Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens". En *GA* 14: *Zur Sache des Denkens*; p. 88).

12 Cfr. Prólogo a *Filosofía, ciencia y técnica*; pp. 62 ss. Al respecto, véase la interesante nota 67 de la Primera parte de sus *Apuntes acerca del pensar de* Heidegger, Ed. Andrés Bello, Santiago, 1983; pp. 105-116, que, por sí sola, constituye un estudio autónomo.

13 Cfr. de Heidegger, *¿Qué es la filosofía?*, Editorial Herder, Barcelona, 2004; trad. de Jesús Adrián Escudero; pp. 53 ss. ("*Was ist das —die Philosophie?*". En *GA* 11: *Identität und Differenz*; pp. 20 ss.).

velamiento, retraimiento. No sería, pues, la *Léthe* sólo el *no* de los entes, que abriría el ámbito que media hacia el Ser, que permite que este se luzca como mismo y otro que los entes; no sería sólo el ámbito de la diferencia ontológica. No tendríamos sólo ese lado de retraimiento y distancia del ente, donde el Ser puede brillar en lo propio, sino que es algo del Ser mismo, una cierta manquedad o insuficiencia del Ser; el Ser también es necesitado.

"Pero lo que nos parece más digno del Ser pensado y dicho —añade Soler—, es: el "no", la "nada" del Ser mismo indican hacia lo pletórico, rico, abundante, sin medida ni tasa posible, propios del Ser"[14].

En primer lugar, pues, la *léthe* permite que el habitual encubrimiento del ser por los entes pueda ser trascendido, de tal modo que el ser pueda manifestarse en su mismidad. La *léthe* como el "no" de los entes constituye la diferencia ontológica y posibilita detectarla y meditarla.

La *léthe* es, por otra parte, aquello que nos muestra que el ser no es plenitud, sino, en cierto modo, carencia, algo menesteroso. Por cierto, esta interpretación del ser se opone a toda la ortodoxia filosófica tradicional, postulando problemas que en su momento habría que abordar.

Pero la *léthe* es también lo que impide que el ser se agote en las formas históricas en las que se ha donado al hombre. En la *léthe* reside, por decirlo así, la reserva ontológica del ser, que impide llegar a un estadio definitivo de la historia, que la clausuraría. La riqueza *futura, posible* del ser reside en la *léthe.* Y recordemos, a propósito de esto, que en *Ser y tiempo* se nos dice que "por encima de la realidad está la

14 Cfr. Prólogo a *Filosofía, ciencia y técnica*; p. 69.

posibilidad"[15]. El reconocimiento de este tercer lado de la *léthe* no significa, en modo alguno, un desconocimiento de la riqueza ontológica ínsita en las destinaciones del ser ya acontecidas —que, por lo demás, persisten—, o en pleno despliegue. La peculiar primacía del futuro no conlleva ningún desdén hacia lo pasado —que nos sigue pasando— ni hacia lo presente.

§ 2. Correspondencia, comprensión del ser, *homologueîn* (ὁμολογεῖν), habitar, estancia

La correspondencia (*Entsprechung*) a la que nos referíamos a partir de *¿Qué es eso —la filosofía?* es nombrada en *Ser y tiempo* como la comprensión mediana o de término medio y vaga del ser[16] o comprensión preontológica del ser[17] inherente al hombre. "Esta comprensión del ser puede fluctuar y desvanecerse cuanto se quiera, puede moverse incluso en el límite de un mero conocimiento de la palabra"[18]. Sin embargo, ella es un *factum*[19].

En su ensayo sobre el fragmento 50 de Heráclito, Heidegger se refiere a lo mismo al afirmar que "si el λέγειν [*léguein*] mortal se dedica al Λόγος [*Lógos*], sucede ὁμολογεῖν [*homologueîn*]"[20]. Este hacerse como el *Lógos,* este

15 Pág. 61 (*S. u. Z.*; p. 38).

16 P. 27; pp. 29 s. (*S. u. Z.*; p. 4; pp. 5 s.).

17 Pág. 36 (*S. u. Z.*; p. 13).

18 *Ser y tiempo*; p. 29 (*S. u. Z.*; p. 5).

19 Ibíd. (Ibíd.).

20 "Logos (Heráclito, Fragmento 50)". En revista *Mapocho*, tomo II, N° 1, Santiago, 1964. Trad. de Francisco Soler; p. 201. Véase, también,

homologueîn en su versión primaria e inmediata, es vinculada por Soler, en mi opinión, con la correspondencia (*Entsprechung*) antes aludida, poniendo en juego otra expresión "equivalente": habitar[21]. Dice: "El Ser se da, dona y destina; en el Ahí —*Da*— del Ser habita el hombre, en cuanto es re-clamado e inter-pelado por el Ser. El pensar del hombre [esto es, el λέγειν [*léguein*] mortal espontáneamente vertido al Λόγος [*Lógos*] (= lo reunidor que trama)[22], la cotidiana correspondencia con el ser del ente, el "simple" habitar] no manda en el Ser, sino que perteneciendo (*gehört*) al Ser, puede oír (*hört*) la voz del Ser (*Stimme des Seins*), oír que es un (cor)*responder*"[23].

Pero aún no hemos dado el paso que nos conduzca al ámbito de lo que Heidegger entiende por filosofía o, más bien, si se quiere, "el otro pensar (*das andere Denken*)"[24]. Sólo hemos llegado a su umbral.

"Logos". En *Conferencias y artículos*, Eds. del Serbal, Barcelona, 2ª ed. revisada, 2001. Trad. de Eustaquio Barjau; p. 163 ("Logos (Heraklit, Fragment 50"); *GA* 7: *Vorträge und Aufsätze*; p. 226). Véase, también, M. Heidegger, *Heráclito*, El hilo de Ariadna/Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Buenos Aires, 2012; pp. 267 ss. Trad. de Carlos Másmela (*GA* 55: *Heraklit*; pp. 242 ss.).

21 Cfr. de Heidegger, "Construir Habitar Pensar". En *Filosofía, ciencia y técnica* ("Bauen Wohnen Denken"; *GA* 7).

22 Véase Prólogo a *Filosofía, ciencia y técnica*; p. 62. Véase, también; p. 73.

23 Ibíd.; p. 74. Lo que va entre corchetes es mío.

24 Cfr. de Heidegger, "Entrevista del *Spiegel*". En *Escritos sobre la universidad alemana*, Ed. Tecnos, Madrid, 2ª ed., 1996; trad. de Ramón Rodríguez; p. 74 ("Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger"; *GA* 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*; p. 674). Esta entrevista es conocida con el nombre "Ya sólo un Dios puede salvarnos".

"La correspondencia (*Entsprechung*) con el ser del ente se mantiene siempre como nuestro lugar de permanencia (*Aufenthalt*) —dice el pensador de Friburgo— aunque sólo en raras ocasiones —agrega— se traduce en una conducta que asumamos y despleguemos en propiedad. Sólo cuando sucede esto correspondemos auténticamente a aquello que concierne a la filosofía, la cual está en camino del ser del ente. La filosofía es la correspondencia con el ser del ente, pero lo es única y exclusivamente cuando la correspondencia se realiza expresamente, permitiendo así que se desarrolle y complete este desarrollo. [...] Φιλοσοφία [*Philosophía*] —concluye— es la correspondencia realizada expresamente, que habla en cuanto atiende a la llamada (*Zuspruch*) del ser del ente"[25].

Este planteamiento de 1955 es semejante al que ya había en *Ser y tiempo:* "la pregunta por el ser [esto es, la filosofía] no es otra cosa que la radicalización de una esencial tendencia de ser que pertenece al Dasein mismo, vale decir, de la comprensión preontológica del ser"[26].

El filosofar, el pensar en su más genuino sentido no es algo añadido al ser humano, construido sobre lo que ya es, sino el despliegue expreso de lo que lo constituye más íntimamente. Por eso Heidegger, en un libro al que, según François Fédier, atribuía especial importancia y que fue traducido por Soler, puede efectuar el paradójico planteamiento en el que afirma, por una parte, que "lo-más-meditable en nuestro meditable tiempo es que nosotros

25 *¿Qué es la filosofía?*; p. 56 ("*Was ist das —die Philosophie?*", *GA* 11; pp. 22 s.).

26 Pág. 37 (*S. u. Z.*; p. 15). Lo que va entre corchetes es mío.

aún no pensamos"[27] y, por otra parte, que "el hombre de nuestra historia ha pensado siempre y en alguna manera; ha pensado incluso lo más profundo"[28]. La paradoja, sin embargo, no permanece como tal. Heidegger sostiene que "lo-más-meditable es que nosotros aún no pensamos"[29] porque "el hombre no podrá pensar *propiamente* (*eigentlich*), mientras se le sustraiga lo-que-hay-que-pensar"[30], es decir, el ser. Por cierto, este acontecimiento no es imputable al hombre; proviene, más bien, del ser; "no se trata de una deficiencia del pensar —advierte Soler—, fácilmente subsanable. Es el Ser Mismo el que se retira y retrae; dicho con una palabra mañanera para el Ser y en dicho de Heráclito: *Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ* [*Physis kryptesthai phileî*]: Lo más propio del brotar en ser es su quedar retraído"[31].

¿Qué vinculación cabría establecer entre la postura filosófica bosquejada y el hombre de hoy? O: ¿de qué manera se dona el ser en la actualidad? ¿Cuál es la figura que adopta ahora, dentro de su historia? ¿En qué modo se muestra y al mismo tiempo se oculta? ¿Cómo corresponde el hombre contemporáneo al llamamiento-asignación del ser? ¿Cómo

27 *¿A qué se llama pensar?* (Lecc. 1); trad., inédita, de Francisco Soler. Véase, *¿Qué significa pensar?*, Ed. Trotta, Madrid, 2005. Trad. de Raúl Gabás; p. 17 (*GA* 8: *Was heißt denken?*; p. 7).

28 Ibíd. Ibíd.; p. 18 (Ibíd.; pp. 8 s.).

29 Ibíd. Ibíd.; p. 16 (Ibíd.; p. 6).

30 Ibíd. Ibíd.; p. 19 (Ibíd.; p. 9). Énfasis añadido.

31 Prólogo a *Filosofía, ciencia y técnica*; p. 57. Véase, también, de Heidegger, "Alétheia (Heráclito, Fragmento 16)". En *Revista de Filosofía*, vol. IX, Santiago, 1962. Trad. de Francisco Soler. En especial; pp. 99 ss. Véase, también, "Alétheia". En *Conferencias y artículos*, ed. cit.. En especial; pp. 200 ss. ("Alétheia (Heraklit, Fragment 16)"; *GA* 7. En especial; pp. 277 ss.).

tendría que corresponder para alcanzar un habitar propio? De nuevo, sólo podremos esbozar algunas "respuestas" que, al menos indirectamente, contribuyan a esclarecer esas preguntas.

Oponiéndose a la mayor parte de la tradición filosófica —para la cual lo ontológico y lo histórico son completamente antitéticos—, Heidegger nos habla de la historicidad del ser. Siguiendo sus huellas, Soler se refiere a esa historia en estos términos: "Parecería como si los esfuerzos que los filósofos realizan y en los que se juegan lo mejor de sus fuerzas, estuvieran encaminados a encontrar una tierra firme en que los demás mortales puedan habitar; hay que apresar algún firme asidero del ser huido y huidizo; y cada filósofo tiene su palabra que intenta expresar a los demás ese lado seguro por él descubierto"[32].

Heidegger se ha referido a estas palabras, que jalonan la historia del ser, en varios lugares; por ejemplo, en "Hegel y los griegos":

> Ἓν [*Hen*] es la palabra de Parménides.
> Λόγος [*Lógos*] es la palabra de Heráclito.
> Ἰδέα [*Idéa*] es la palabra de Platón.
> Ἐνέργεια [*Enérgeia*] es la palabra de Aristóteles[33].

Una enumeración más completa se halla en "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica", la que, a la par, precisa

32 Cfr. *Hacia Ortega. I. El mito del origen del hombre*, Ediciones de la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile, Santiago, 1965; p. 45.

33 *Revista de Filosofía*, vol. XIII, N° 1, Santiago de Chile, 1966; p. 121. Trad. de Ian Mesa Echeverría, revisada por Francisco Soler. Véase, además, "Hegel y los griegos". En *Hitos*, ed. cit.; p. 351 (*GA* 9; p. 434).

la posición de Heidegger al respecto: "*Se da el Ser sólo en cada caso en esta o aquella acuñación destinadora*: Φύσις [*Physis*], Λόγος [*Lógos*], Ἓν [*Hen*], Ἰδέα [*Idéa*], Ἐνέργεια [*Enérgeia*], Sustancialidad, Objetividad, Subjetividad, Voluntad, Voluntad de Poderío, Voluntad de la Voluntad"[34].

En nuestro tiempo el ser toma una figura que, así lo pienso, reúne de alguna manera a las anteriores; Heidegger la denomina con la palabra *Ge-stell*, que podemos traducir como lo dis-puesto, la imposición, la posición-total, lo que nos hace entrar en vereda en el sentido de lo que nos mete en *razón*, entendiendo este término como lo hace Heidegger en "El principio de razón"[35], ¿A qué se llama pensar?[36] y en otros lugares, esto es, como un representar que, calculando, asegura.

A este modo de donarse el ser le es inherente una modalidad de des-encubrirse que Heidegger llama desocultar provocante (*herausforderndes Entbergen*). Esta modulación de la verdad (*alétheia*) del ser suscita en el hombre una forma de apertura hacia los entes que también es pro-vocante[37]. ¿En qué sentido? Soler responde esta pregunta aludiendo, primero, a hechos ónticos. Cuando el ser se destina al hombre como la im-posición, la posición-total, el dis-positivo

34 Ibíd. Trad. de Luis Hernández Volosky, revisada por Francisco Soler; p. 109. Véase, además, *Identidad y diferencia*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1988. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte; pp. 142 ss. (*GA* 11; pp. 72 s.). Énfasis añadido.

35 Conferencia que con el nombre "La proposición del fundamento" aparece en el libro del mismo título, publicado por Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991. Trad. de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela; pp. 187 ss. (*GA* 10: *Der Satz vom Grund*; pp. 176 ss.).

36 *¿Qué significa pensar?*, ed. cit.; p. 47 s. (*GA* 7; pp. 64 s.).

37 Al respecto, véase de Jorge Acevedo, *Heidegger y la época técnica*, Ed. Universitaria, Santiago, 1999; pp. 103 ss.

o lo dis-puesto, este corresponde (*entspricht*) a su llamada (*Zuspruch*)[38], poniéndose en camino hacia el dominio de todo lo que hay, imponiéndole sus condiciones[39]. Manifestación de ello —prosigue Soler— es el poderío transformador y destructor ya en manos del hombre; "el Informe Pauling hacía notar que las bombas termonucleares almacenadas a esas fechas (1965) podían destruir la Tierra varias veces; y desde entonces el poderío atómico-destructor de las "Grandes Potencias" ha aumentado desmesuradamente"[40]. Por una parte, el hombre que corresponde *técnicamente a* la interpelación del Ser (*Zusage des Seins*)[41] ha producido un radical desequilibrio ecológico que se muestra en la contaminación de los mares, en la progresiva destrucción del mundo vegetal, en el alarmante deterioro de la capa de ozono de la atmósfera, en el crecimiento de los desiertos[42] y en hechos semejantes, que cada día nos son más conocidos y nos afectan con mayor fuerza.

Pero, por otra parte, Soler alude también, y muy especialmente a una decisiva cuestión ontológica que acontece cuando el ser del ente se destina a los mortales como la esencia de la técnica moderna, esto es, como lo dis-puesto (*das Ge-stell*). Cuando la suscitación alentadora o llamada

38 Cfr. *¿Qué es la filosofía?*; pp. 53 s. ("*Was ist das —die Philosophie?*", *GA* 11; pp. 20 s.).

39 Cfr. Prólogo a *Filosofía, ciencia y técnica*; p. 83.

40 Ibíd.; p. 84.

41 Véase *Apuntes acerca del pensar de* Heidegger; p. 167.

42 Cfr. Prólogo a *Filosofía, ciencia y técnica*; pp. 83 ss. (véase también, el anejo "Filosofía y Ética", que forma parte del libro *Apuntes acerca del pensar de* Heidegger; pp. 225 ss.).

(*Zuspruch*)[43] del ser pro-voca al hombre al ex-sistir en una adverar pro-vocador, se está en el mayor peligro. "'Lo más peligroso' es que el hombre se instale definitivamente en el modo de pensamiento científico-técnico [es decir, en el desencubrimiento (*alétheia*) pro-vocante] —advierte Soler, siguiendo a Heidegger— cerrándose así a la posible experiencia del lugar del hombre sobre la Tierra. Es propio del *pensar representativo*, que *pone* a la Naturaleza como almacén de reservas de materias primas, necesarias para la producción continua e ilimitada, *ponerse* a sí mismo como el único pensar; con ello se ciega y cierra a su proveniencia esencial [...], y también para todo otro pensamiento posible, más allá del mundo técnico"[44].

Las palabras antes citadas nos sugieren que el hombre actual no ex-siste en el desvelamiento-velamiento (*alétheia-léthe*) del ser del ente sólo de una manera calculadora y técnica, esto es pro-vocante. El hombre, además, corresponde (*entspricht*) al aliento o llamada (*Zuspruch*) del ser de otras maneras. Es decir, los mortales no habitan de un modo puramente técnico sobre la Tierra; ellos experimentan y ponen en juego otras formas del adverar (*alethéuein*) que, no obstante, quedan opacadas y constreñidas por el develar provocante propio de la esencia de la técnica moderna.

La filosofía —o el *otro pensar*— nos reaparece, precisamente, aquí, y de una forma muy concreta. Ya lo dijimos: "Φιλοσοφία [*Philosophía*] es la correspondencia *realizada expresamente* (*eigens vollzogene*), que habla en cuanto atiende

43 Sobre esta trad., cfr. Prólogo a *Filosofía, ciencia y técnica*; p. 74.

44 Ibíd.; p. 86. Véase, además, "La pregunta por la técnica". En *Filosofía, ciencia y técnica*; pp. 143 s. ("Die Frage nach der Technik"; *GA* 7; pp. 27 s.). En este lugar, Soler traduce *Zuspruch* como llamada (p. 143) y aliento (p. 145). Lo que va entre corchetes es mío.

a la llamada (*Zuspruch*) del ser del ente"[45]. Esto significa, entre otras cosas, que el pensador tiene que dejarse tocar por la múltiple suscitación alentadora o llamada (*Zuspruch*) del ser, estando alerta a ella, acogiéndola, llevándola a palabras, protegiéndola y reteniéndola en la memoria[46].

El filósofo, junto con meditar de dónde recibe su determinación el pensamiento físico-técnico y su ambiguo proyecto de conquista incondicionada de todo lo que hay, tendría que estar abierto, a la par, a otras formas del adverar, como las de la pintura y la poesía[47], la escultura[48], la arquitectura[49], la música[50], la usanza y las costumbres del pueblo, la tradición

45 *¿Qué es la filosofía?*; p. 56 ("*Was ist das —die Philosophie?*", *GA* 11; p. 23). Énfasis añadido.

46 Véase *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*; pp. 166 s.

47 Cfr. de Heidegger, "Tiempo y ser". En *Filosofía, ciencia y técnica*; p. 287 ("Zeit und Sein". En *GA* 14: *Zur Sache des Denkens*; p. 5).

48 Véase de Heidegger, *Observaciones relativas al arte - la plástica - el espacio. El arte y el espacio*, Cuadernos de la Cátedra Jorge Oteíza (Universidad Pública de Navarra), Pamplona, 2003. Trad. al castellano de Mercedes Sarabia. Introducción y notas a la trad. al castellano de Félix Duque. Obra trilingüe: alemán, castellano, euskera. ("Bemerkungen zu Kunst —Plastik— Raum" (Vortrag St. Gallen 3. Oktober 1964) se publicará en el vol. 80: *Vorträge*, de la *Edición integral*. —"Die Kunst und der Raum"; *GA* 13: *Aus der Erfahrung des Denkens*; pp. 203 ss.). Véase, también, *El arte y el espacio/Die Kunst und der Raum*, Ed. Herder, Barcelona, 2012. Trad. de Jesús Adrián Escudero.

49 Cfr. "El origen de la obra de arte". En *Cuadernos Hispanoamericanos* N°s 25, 26 y 27; Madrid, 1952; trad. de Francisco Soler. Además, "El origen de la obra de arte". En *Caminos de bosque*, Alianza Ed., Madrid, 4ª reimpresión en "Ensayo", 2005. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte ("Der Ursprung des Kunstwerkes". *GA* 5: *Holzwege*).

50 Cfr. de Heidegger, *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1989; trad. de Yves Zimmermann; pp. 15 s. (*Gelassenheit*, *GA* 16; pp. 517 s.).

del mundo en que se ha nacido[51], la producción artesanal[52], el pensamiento que medita (*besinnliches Nachdenken*)[53], los modos emergentes de este pensar que va tras el sentido del acontecer, etc.

A partir de este pensar, cuya apertura apunta hacia el pasado, el presente y el futuro, con una amplitud más que difícil de sobrellevar[54], podría surgir desde la filosofía un nuevo modo de habitar, ex-sistir o corresponder al ser, mediante el cual —como indica Heidegger— nos mantengamos en el mundo técnico "al abrigo de su amenaza"[55]; o, como dijo Ortega, después de escuchar la conferencia "Construir Habitar Pensar", se alcanzaría un estar-en-el-mundo, un habitar que suscite "que sea lo que es —que la tierra sea tierra, cielo el cielo, mortal el mortal y el Dios inmortal"[56].

51 Ibíd.; p. 21 (Ibíd.; pp. 521 s.).

52 Cfr. "La pregunta por la técnica". En *Filosofía, ciencia y técnica*; pp. 118 ss.; pp. 123-128 ("Die Frage nach der Technik"; *GA* 7; p. 8; pp. 12-15).

53 *Serenidad*; pp. 18 ss. (*GA* 16; pp. 519 ss.).

54 Ibíd.; p. 19; p. 29 (Ibíd.; p. 520; p. 529).

55 Ibíd.; p. 28 (Ibíd.; p. 528).

56 Cfr. "En torno al 'Coloquio de Darmstadt, 1951', III [Borrador]". En *Obras Completas*, vol. X, Fundación José Ortega y Gasset/Editorial Taurus, Madrid, 2010; p. 378.

II
El meditar de Heidegger y el habitar

Introducción

En las líneas que siguen procuramos movernos en la dirección del trabajo "interdisciplinario" propuesto por Heidegger en su conferencia "¿Qué es metafísica?" (1929), donde leemos: "Los ámbitos de las ciencias están situados lejos los unos de los otros. El modo de tratamiento de sus objetos es fundamentalmente distinto. Esta multiplicidad de disciplinas desmembradas sólo consigue mantenerse unida actualmente mediante la organización técnica de universidades y facultades y conserva un sentido unificado gracias a la finalidad práctica de las disciplinas. Frente a esto, el arraigo de las ciencias en lo que constituye su fondo esencial ha perecido por completo"[57].

57 Cfr. *Hitos*, Ed. Alianza, Madrid, 2000; p. 94. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Otra versión: en "¿Qué es metafísica?", Ediciones Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1967; p. 77. Trad. de Xavier Zubiri. Introducción de Enzo Paci (*Gesamtausgabe* (*GA*), vol. 9: *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1976; p. 104).

§ 1. "Construir Habitar Pensar"

Estas consideraciones, puramente filosóficas, se despliegan a partir de una perspectiva determinada: la de Martin Heidegger. Mi propósito final no es, sin embargo, llegar a un conjunto de conclusiones sino, más bien, partiendo de las meditaciones del pensador, plantear a arquitectos y urbanistas algunas preguntas que vinculan su quehacer con la reflexión metafísica. Dado el carácter de este texto, no son sólo ellos mis interlocutores privilegiados, aunque en el interior de tal universo ocupen un puesto especial.

Mi punto de partida será la conferencia "Construir Habitar Pensar" ("Bauen Wohnen Denken"). Me parece que frente a ella se suele pasar por tres etapas: en la primera —y ateniéndose, simplemente, a su título—, se cree que allí podemos encontrar el núcleo del pensamiento de Heidegger respecto de la arquitectura. En la segunda, se cae en la cuenta de que se trata de un escrito estrictamente ontológico, filosófico o metafísico, cuya relación con la arquitectura es tenue y periférica. En la última etapa se percibe que, a pesar de todo, la conferencia constituye un nexo entre filosofía y arquitectura, aunque no en el sentido de dar soluciones a los profesionales de la construcción y a los planificadores urbanos, sino en cuanto les sugiere interrogantes.

"Construir Habitar Pensar" versa, en el fondo, sobre el ser, la verdad, la esencia del hombre, la estructura ontológica de las cosas o entes intramundanos, los lazos entre el pensamiento y el lenguaje, el espacio, el tiempo, la naturaleza o *physis*. Trata, pues, de los asuntos más tradicionales de la filosofía, y lo hace de una manera estricta, rigurosa, sin mayores concesiones para los que no están inmersos en el esoterismo científico-filosófico. Por otra parte, desde

mi punto de vista, es un escrito que dentro del pensar de Heidegger constituye un núcleo respecto del cual puede ordenarse y articularse un conjunto significativo de otros asuntos que él abordó.

Convendría, por tanto, creo, tratar de aclarar el sentido de esta conferencia que pronunció Heidegger en el Coloquio de Darmstadt de 1951, encuentro al que también asistió José Ortega y Gasset, aportando con su conferencia "El Mito del Hombre allende la técnica"[58].

"Construir Habitar Pensar" es un intento de meditar. Si bien este intento recae, aparentemente al menos, sobre el habitar y el construir, no pretende encontrar pensamientos constructivos ni tampoco dar reglas al construir. Este intento, que tiene claridad sobre sus propios límites, no concibe al construir ni desde el arte de la construcción ni desde el ámbito de la técnica. El ensayo de Heidegger, que también conoce su alcance, retrotrae el construir al ámbito al que pertenece todo lo que es, es decir, a la dimensión de la juntura entre ser, verdad y hombre.

Desde ya surgen las dificultades. ¿Qué vamos a entender por ser, verdad y hombre? Sabemos que un filósofo es tal en la medida en que propone algo respecto de esta tríada. Nietzsche —y no entraremos, en esta ocasión, a meditar lo que afirma—, consideraba el ser una mera palabra y su significación un vapor, más precisamente, "el último humo de la realidad evaporada", añadiendo que, "de hecho, hasta ahora

58 Al respecto, véase Pedro Cerezo Galán, "El sentido de la técnica (Una confrontación entre Ortega y Heidegger)" y "Sobre técnica y humanismo (Un diálogo imaginario entre Ortega y Heidegger)". En *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Ed. Biblioteca Nueva/ Fundación J. Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid, 2011; pp. 235 ss.

nada ha tenido un poder de convicción más ingenuo que el error del ser"[59]. También la verdad quedaba descalificada por él: "la vida *quiere* ficción, *vive* de la ficción"[60], pensaba. Y el hombre y su puesto en el cosmos estarían muy lejos de una situación de privilegio. "Representémonos la Tierra —sugería Nietzsche—, dentro de la oscura inmensidad del espacio cósmico. Comparativamente es un minúsculo grano de arena que se halla a la distancia aproximada de un kilómetro del que más se acerca a su tamaño, extendiéndose entre ambos el vacío; sobre la superficie de este minúsculo grano de arena vive una atolondrada muchedumbre de animales [—los hombres—], dotados de supuesta inteligencia, que se avasallan los unos a los otros y que, por un instante, han inventado el conocimiento"[61].

De ningún modo querría desviarme hacia una seria discusión con Nietzsche. He puesto delante ciertos pensamientos suyos sólo para patentizar que todo aquello que tiene que ver con la juntura entre el ser, la verdad y el hombre es cuestión arduamente disputada, de tal modo que nos dispongamos a apreciar debidamente la innovadora inflexión de Heidegger al respecto. Nuestro pensador no se limita a proporcionarnos una determinación puramente abstracta del ser, la verdad y el hombre. No entiende el ser, por

59 Citado por Heidegger en *Introducción a la metafísica*, Ed. Nova, Bs. As. 1959; pp. 73-75. Trad. de Emilio Estiú. Otra versión: Ed. Gedisa, Barcelona, 1993; pp. 41 s. Trad. de Angela Ackermann Pilári (*GA* 40: *Einführung in die Metaphysik*, 1983; pp. 38 s.).

60 Referido por Ortega en "Prólogo para alemanes"; *Obras Completas* (O. C.), vol. IX, Fundación J. Ortega y Gasset/Ed. Taurus, Madrid, 2009; pp. 147 s. Cito según esta edición.

61 Referido por Heidegger en *Introducción a la metafísica*, Ed. Nova; p. 42. —Ed. Gedisa; pp. 13 s. (*GA* 40; p. 6).

ejemplo, como el concepto más general y, por tanto, vacío, indefinible y no necesitado de definición, en cuanto todos, en alguna medida, tenemos de hecho cierta comprensión de él. Es preciso adoptar una actitud *histórica* para habérselas con lo que hemos mencionado.

Esto implica preguntar sobre la manera en que en nuestra época, la modernidad, acontecen el ser, la verdad y el hombre. Sea dicho de paso: lo moderno, lejos de haber llegado a su fin, comienza precisamente ahora a desplegarse en toda su amplitud. Los atisbos de posmodernidad serían sólo eso: entrevisiones, circunscritas a minorías, de "principios" que ya no son los modernos.

§ 2. El habitar como ser del hombre

Nuestra era es la del predominio de la esencia de la técnica moderna. Esto significa que, así como en un momento de la historia de Occidente el ser se donó como *idea*, en nuestro tiempo se destina al hombre —y así lo destina— como lo dis-puesto, la im-posición o la posición-total (*das Ge-stell*). A esta destinación del ser corresponde una modulación de la verdad congruente con ella, a saber: el des-ocultar provocante (*das herausfordernde Entbergen*). Y el hombre deja de ser histórico-socialmente entendido como la creatura hecha a imagen y semejanza de Dios, o como entidad pensante, para ser asumido y tratado como el animal del trabajo (*das arbeitende Tier*).

Antes de bosquejar un esclarecimiento de lo recién dicho, recordemos que en la conferencia "Construir Habitar Pensar" se medita, de manera decisiva, sobre la esencia del hombre. ¿Y en qué estriba esa esencia? Heidegger

indica hacia ella echando mano de lo que Ortega llama razón histórica, razón narrativa, razón etimológica o, con las debidas precisiones, razón semántica[62]. Reflexionando sobre el estilo filosófico al recordar el Coloquio de Darmstadt de 1951, Ortega describe certeramente este modo de pensar. Nos dice que "consiste en lo siguiente: cada palabra suele poseer una multiplicidad de sentidos que residen en ella estratificados, es decir, unos más superficiales y cotidianos, otros más recónditos y profundos. Heidegger perfora y anula el sentido vulgar y más externo de la palabra y, a presión, hace emerger de su fondo el sentido fundamental de que las significaciones más superficiales vienen, a la vez que lo ocultan. Así la *Endlichkeit* (finitud) no será meramente una limitación aneja al hombre —pero que no es el hombre mismo— sino que será todo lo contrario, *Seiender Ende* o *Sein als Ende* (ser como fin), con lo cual este —el *Ende* (fin)— no queda fuera del hombre como los límites habituales, sino que viene a constituir su esencia misma. El hombre, en efecto, desde que nace está ya muriendo, como dijo Calderón; por tanto, empieza por acabar y vive de su muerte"[63]. Sea dicho de paso: en "Construir Habitar Pensar", Heidegger habla de los hombres (*Menschen*), justamente, como de los mortales (*die Sterblichen*), en la dirección sugerida por Ortega.

Continúa el filósofo español: "Este descenso a los senos profundos, a las vísceras recónditas de la palabra, se hace —yo lo hago desde mi primer libro, *Meditaciones del Quijote*, 1914— buceando dentro de ella hasta encontrar su

62 Véase del autor, *La sociedad como proyecto*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1994, cap. I (en especial, p. 23).

63 Cfr. "En torno al 'Coloquio de Darmstadt, 1951'", *O. C.*, vol. VI, 2006; p. 807.

etimología o, lo que es igual, su más antiguo sentido. [...] en Heidegger la palabra vulgar súbitamente se llena, se llena hasta los bordes, se llena de sentido. Más aún, nos parece que su uso cotidiano traicionaba a la palabra, la envilecía, y que ahora vuelve a su verdadero sentido. Este verdadero sentido es lo que los antiguos llamaban el *etymon* de la palabra. [...] El estilo filosófico de Heidegger —añade Ortega—, tan egregiamente logrado, consiste sobre todo en etimologizar, en acariciar a la palabra en su arcana raíz. [...] Pone al lector en inmediato contacto con las raíces de la lengua alemana, que son a la vez las raíces del "alma colectiva" alemana"[64].

En primer lugar, pues, Heidegger toma la palabra *bauen*, construir, y nos sugiere que tenemos que entenderla a partir de "buan", palabra del alto alemán medieval para construir [*bauen*], que significa habitar en el sentido de permanecer, mantenerse, conservando una vecindad o cercanía; esto último está insinuado por la palabra *Nachbar*, vecino —emparentada con las anteriores—, que nos remite a "Nachgebur" y "Nachgebauer", aquel que habita en las cercanías [*Nähe*]. En suma, "construir [*bauen*] quiere decir originariamente habitar [*wohnen*]"[65].

Sumergiendo aun más la palabra *bauen*, construir, en la galaxia semántica correspondiente, Heidegger destaca su vinculación con *bin* [soy], en los giros *ich bin* [yo soy], *du bist* [tú eres] y en el imperativo *bis* [sé tú]. Reuniendo este nexo de *bauen*, construir, con el que conducía a *wohnen*, habitar, el filósofo llega a una conclusión de la mayor importancia dentro de su doctrina: "El modo como tú eres y yo soy, la

64 Ibíd.; pp. 807 ss.

65 Cfr. "Construir Habitar Pensar". En *Filosofía, ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, Santiago, 5ª ed., 2007; pp. 209 s. ("Bauen Wohnen Denken". *GA* 7: *Vorträge und Aufsätze*, 2000; pp. 148 s.).

manera según la cual somos los hombres sobre la Tierra, es el Buan, el habitar. Ser hombre quiere decir: ser como mortal sobre la Tierra, quiere decir: habitar. La vieja palabra bauen [construir] dice que el hombre es en cuanto *habita*"[66]. En síntesis, según lo dicho, la esencia del hombre consistiría en habitar.

Creo pertinente hacer notar en este lugar la continuidad entre *Ser y tiempo* (1927) y "Construir Habitar Pensar". En el § 12 de *Ser y tiempo* Heidegger propone entender el estar-en del estar-en-el-mundo —estructura fundamental *a priori* del Dasein— precisamente como habitar. Dice allí: "el estar-en mienta una constitución de ser del Dasein y es un *existencial* [*Existenzial*]. Pero entonces no puede pensarse con esta expresión en el estar-ahí [*Vorhandensein*] de una cosa corpórea (el cuerpo humano) "en" un ente que está-ahí. El estar-en no se refiere a un espacial estar-el-uno-dentro-del-otro de dos entes que están-ahí, como tampoco el "en" originariamente significa en modo alguno una relación espacial de este género; "in" [en alemán] procede de *innan-*, residir [*wohnen*], *habitare*, quedarse en; "an" significa: estoy acostumbrado [*ich bin gewohnt*], familiarizado con, suelo [hacer] algo; tiene la significación de *colo*, en el sentido de *habito* y *diligo*. Este ente al que le es inherente el estar-en así entendido, lo hemos caracterizado ya como el ente que soy cada vez yo mismo. El vocablo alemán *bin* [soy] se relaciona con la proposición *bei* [en, en medio de, junto a]; *ich bin* [yo soy] quiere decir, a su vez, habito [*ich wohne*], me quedo en... el mundo como lo de tal o cual manera familiar. "Ser", como

66 Ibíd.; p. 210 (Ibíd.; p. 149).

infinitivo de "yo soy", e. d. como existencial, significa habitar en... [*wohnen bei*...], estar familiarizado con..."[67].

Al profundizar en el examen de la palabra *bauen*, construir —esto es, habitar— el pensador hace notar que ese *Bauen* (= *Wohnen*) se despliega de dos maneras: a) Como cuidar y cultivar; por ejemplo, las viñas en el campo. b) Como edificar; lo que ocurre en la construcción naval, de templos, puentes y casas. Por cierto, a partir de este planteo fundamental podemos hacer algunas extrapolaciones. Así, por ejemplo, el construir (= habitar) como cuidar y cultivar lo encontraríamos también en los ámbitos de la educación, de la medicina y de la ética[68].

Pero es posible dar por lo menos un cuarto paso dentro del campo semántico a que pertenece *bauen*, construir-habitar. La palabra gótica "wunian" significa, al igual que la vieja palabra *bauen*, permanecer, mantener-se. Sin embargo, "wunian" permite introducir matices decisivos en *bauen* y, por tanto, en el *habitar* en que consiste la esencia del hombre. "Wunian" remite a las palabras *Friede* (paz), *Freie* (libre), *freien* (liberar), las que nos conducen, finalmente, a *schonen* (proteger), a través de *einfrieden* (circundar). Heidegger queda así en condiciones de sacar la conclusión de que el *rasgo fundamental del habitar* —esto es, de la esencia del

67 *Ser y tiempo*, Ed. Trotta, Madrid, 2003; pp. 80 s. Trad. de Jorge Eduardo Rivera (*GA* 2: *Sein und Zeit*, 1977; p. 73. Ed. de F.-W. von Herrmann). Al respecto, remito a Jorge Eduardo Rivera y María Teresa Stuven, Comentario a *Ser y tiempo* de Martin Heidegger, vol. II, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 2010; pp. 38 s.

68 Cfr. Danièle Leboul, Pascal David (editores), "*Les carnets de l'espace éthique de Bretagne Occidentale*, N° 1: Éthique du soin: quels fondements pour quelles pratiques?", Sauramps Medical, Montpellier, 2008.

hombre—, es el proteger. No obstante, este proteger tiene que entenderse en forma dinámica: no es un mero no hacer nada contra lo protegido, sino un activo retroalbergar algo en su esencia.

En cuatro proposiciones podemos resumir esta exploración etimológica de la palabra *bauen*.

"1. Construir es propiamente habitar.

2. Habitar es el modo como son los mortales sobre la Tierra.

3. El construir como habitar se despliega en el construir que cuida, a saber, el crecimiento, y en el construir que edifica construcciones"[69].

4. La característica determinante del habitar, en tanto esencia del hombre, es el proteger, comprendido como el "liberar algo en su propia esencia"[70] —es decir, cómo salvar (*retten*)—, custodiando su permanencia en ella.

§ 3. La modulación técnico-moderna del habitar

Volviendo a nuestras consideraciones sobre el ser, la verdad y el hombre, preguntamos: ¿de qué manera se da el habitar humano en la época del predominio de la esencia de la técnica moderna? ¿Tal como parece sugerirlo la incursión etimológica por el ámbito semántico de la palabra *bauen*, construir? Ciertamente, no.

Cuando el ser se des-oculta pro-vocantemente al hombre, este —ahora, el animal del trabajo—, des-encubre todo

69 "Construir Habitar Pensar"; p. 211 ("Bauen Wohnen Denken"; p. 150).

70 Ibíd.; p. 214 (Ibíd.; p. 152).

cuanto hay —inclusive a él mismo—, del mismo modo, esto es, de manera pro-vocante. Hay una consonancia entre la verdad del ser y la verdad del ente. Esto significa, por lo tanto, que las entidades que nos rodean son captadas, *a priori*, en el horizonte de la utilización sin miramientos, a ultranza[71]. Señala Heidegger: "Para este querer [—el suscitado por el ser como *das Ge-stell*, lo dis-puesto, la imposición, la posición-total, el Dispositivo—], todo se convierte de antemano, y por lo tanto de manera irrefrenable, en material de la producción que se autoimpone. La tierra y su atmósfera se convierten en materias primas. El hombre se convierte en material humano uncido a las metas propuestas"[72], siendo avaluado según su eficacia, de acuerdo a su rendimiento en el incondicionado proceso de la producción inherente a la era técnica, y conforme a su habilidad como consumidor en el proceso de desgaste correspondiente.

Por cierto, las dimensiones fundamentales del habitar técnico-moderno son congruentes entre ellas, ensamblándose perfectamente unas con otras, manifestándose paladinamente ante nuestra mirada, o filtrándose sutilmente hasta en las más mínimas e insospechadas facetas de la existencia. Por ejemplo, en algo aparentemente nimio como el reemplazo del manuscrito por lo mecanografiado —advierte Heidegger— acontece "una transformación de la referencia del ser a la esencia del hombre. [...] En la "máquina de

71 Sobre este y otros puntos tratados en el presente capítulo, véase del autor, *Heidegger y la época técnica*, Editorial Universitaria, Santiago, 1999 (en especial, la Segunda Parte: "La época de la técnica moderna").

72 Cfr. "¿Y para qué poetas?". *Caminos de bosque*, Editorial Alianza, Madrid, 1995; p. 260. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte ("Wozu Dichter?". *GA* 5: *Holzwege*, 1977; p. 289).

escribir" aparece la máquina, es decir, la técnica, en una relación casi cotidiana y, por lo tanto, inadvertida y, por lo tanto, sin señal, con la escritura; esto es, con la palabra, es decir, con la distinción esencial del hombre"[73]. Por cierto, hoy tendríamos que hablar, más bien, del computador y de su teclado y de la pantalla táctil.

Pero hay más aún: "Lo que se da todavía y sigue siendo llamado cultura: teatro, arte, cine y radio, pero también la literatura y la filosofía, e incluso la fe y la religión —indica Heidegger—, no hace más que correr detrás de *lo asignado a esta era bajo el cuño*"[74] del dispositivo (*Ge-stell*), esto es, de la esencia de la técnica moderna. Si tomamos en serio lo que afirma Heidegger, habría de qué alarmarse.

El habitar técnico involucra un pensar calculante o computante —entendiendo estas expresiones en su más amplio sentido—, cuya finalidad consiste en operar sobre posibilidades de producción y consumo siempre nuevas, que impliquen en cada ocasión una mayor eficiencia, y que abaraten los costos cada vez más, no teniendo mayores contemplaciones con nada ni nadie, y no deteniéndose a meditar sobre el sentido del acontecer en que va inserto, y que ayuda a impulsar.

El lenguaje va quedando reducido a instrumento, el instrumento de la comunicación, cuyo objetivo es "educar" a los hombres para transformarlos en competentes productores

73 *Parménides*, Ed. Akal, Madrid, 2005; p. 111. Trad. de Carlos Másmela (*GA* 54: *Parmenides*, 2ª ed., 1992; pp. 126 ss. Edición de Manfred S. Frings).

74 Cfr. *La proposición del fundamento*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991; p. 63. Trad. y notas de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela (*GA* 10: *Der Satz vom Grund*, 1997; p. 45).

y consumidores bien preparados. Algo semejante acaece con las bellas artes.

El habitar propio del hombre técnico, en lo que al tiempo se refiere, busca —y consigue— la rapidez, la instantaneidad, la simultaneidad. En algo así como un poema, titulado "Prisa y sorpresa", Heidegger se refiere a esto en forma breve y sugerente. La prisa la ejercemos, viene a decir. La sorpresa, por el contrario, nos toca. "Aquella se hace en el calcular. / Esta viene desde lo insospechado. / Aquella persigue un plan. / Esta visita una demora"[75]. Y comparando el antiguo Calendario del Amigo Renano de la Casa, obra del poeta decimonónico Johann Peter Hebel, con los actuales diarios, alude a lo mismo en otra perspectiva: la del examen de los medios de comunicación de masas y su impacto sobre nuestra experiencia de lo temporal. "Hebel no teme en afirmar —dice— que todo lo concreto [das alles Wesenhafte] que puede hacer el hombre [—inclusive un calendario—] es un don de la victoria que se obtiene en honrosa competencia. Actualmente la revista [ilustrada; esto es, los diarios y publicaciones semejantes] ha reemplazado y dejado sin vigencia al antiguo calendario [que, tal vez, deberíamos llamar almanaque]. Aquella [—la revista ilustrada, el diario—], dispersa, disuelve, coloca lo esencial [*Wesentliches*] y lo inesencial [*Unwesentliches*] sobre la misma uniforme superficie de chatura, de lo efímeramente atractivo y, sin embargo, ya pasado. Este, el calendario [o almanaque], procuraba antiguamente señalar lo permanente en

75 Cfr. "Apuntes del Taller". En revista *Estudios Públicos* N° 28, Santiago 1987; p. 295. Trad. de Feliza Lorenz y Breno Onetto ("Aufzeichnungen aus der Werksttat". *GA* 13: "Aus der Erfahrung des Denkens", 1983; p. 153. Edición de Hermann Heidegger).

lo sencillo [im Unscheinbaren] y mantener vivo el repetido leer y meditar"[76].

Dentro de este contexto, *el espacio habitado por el hombre de la era técnica* merece una minuciosa indagación. No siendo ella posible ni pertinente ahora, me limitaré a algunas consideraciones de Heidegger que nos abran hacia el problema entrañado en ese título.

Su conferencia "Das Ding" ("La cosa"), pronunciada ante la Academia Bávara de Bellas Artes en 1950, comienza así: "Todas las lejanías en el tiempo y en el espacio se encogen. El hombre, mediante aeronaves llega ahora en una noche hasta donde en otro tiempo sólo arribaba tras semanas o meses de camino. El hombre, mediante la radiodifusión se entera hoy y a cada hora de lo que antes tardaba años o no se enteraba en absoluto. En la película, en unos minutos y a la vista de todos, transcurren la germinación y el desarrollo de las plantas, que permanecen ocultos a lo largo de años. En ella se muestran ciudades lejanas de las más viejas culturas como si subsistieran aún con el tránsito callejero actual [...]. La televisión, que pronto atrapará y se enseñoreará de todo el artilugio y tropel de las comunicaciones, llega al colmo en soslayar todas las posibilidades de la lejanía.

"El hombre traspone los mayores recorridos en el mínimo tiempo. Arroja tras de sí las distancias más grandes y, de este modo, trae ante sí todo a la más pequeña distancia.

"Mas el precipitado eliminar todas las distancias no aporta ninguna cercanía; pues la cercanía no consiste en

76 Cfr. "Hebel, el amigo de la casa". En *La experiencia del pensar*, seguido de *Hebel, el amigo de la casa*, Ediciones del Copista, Córdoba (Argentina), 2ª ed. corregida, 2000; p. 61. Trad. de Karin von Wrangel y Arturo García Astrada ("Hebel —der Hausfreund". *GA* 13; p. 136). Lo que va entre corchetes es mío.

una distancia pequeña. Lo que está mínimamente alejado de nosotros, en lo que se refiere a separación, mediante la imagen fílmica o el sonido radiado, puede quedarnos lejano. Lo que se encuentra tan alejado, en cuanto a separación, que se pierde de vista, puede sernos cercano. Una distancia pequeña no es ya cercanía. Una gran distancia no es ya [noch: aún] lejanía".

Y a continuación el filósofo plantea una serie de interrogantes que no tendremos más remedio que dejar como tales: "¿Qué es la cercanía, que falta pese a la reducción de las más largas distancias a separaciones mínimas? ¿Qué es la cercanía, que resulta rechazada por el incesante apartar los alejamientos? ¿Qué es la cercanía que con su faltar también queda fuera de la lejanía?

"¿Qué ocurre, que en el eliminar las grandes distancias todo sigue igual de lejano e igual de próximo? ¿Qué es esto uniforme en lo que todo se encuentra ni lejano ni cercano, por decirlo así, sin separación?

"Todo es arrastrado por la uniforme falta de separación. ¿Cómo? ¿Acaso no es más desazonador el amontonarse todo en la falta de separación que un estallar disgregador de todo?"[77].

No obstante el cúmulo de preguntas enunciadas, podemos inferir esto: el hombre de la era técnica habita un espacio en el que reina la dis-locación, en el que las cercanías y lejanías se trastocan, configurando un ámbito en que se tiende a la homogeneidad en lo que a ellas se refiere. El hombre de nuestro tiempo ya no experimentaría con

77 Cfr. "La cosa". En *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit.; pp. 233 s. Otra versión en *Conferencias y artículos*, Eds. del Serbal, Barcelona, 2ª ed. revisada, 2001; p. 121. Trad. de Eustaquio Barjau ("Das Ding". *GA* 7; pp. 167 s.).

nitidez la diferencia entre lo cercano y lo lejano; los planos de su perspectiva vital vacilan y se van difuminando; para ilustrar lo anterior, tengamos ante la vista, como un ejemplo más, los espacios virtuales suscitados por la cibernética. El habitar técnico implica un peculiar des-quiciamiento, cuyas consecuencias últimas aún no conocemos bien.

§ 4. El habitar matriz

Sin embargo, el habitar del hombre de la era de la técnica moderna lleva imbricado —o, tal vez, *entrañado*—, otro tipo de habitar que, a falta de un nombre mejor, llamaremos *genuino*, ya que no es ni pre-técnico ni post-técnico, ni menos aún, una simple proposición que se le ocurrió al filósofo Martin Heidegger. El habitar genuino está pospuesto y aplastado por el habitar técnico; pero, aunque soterrado y constreñido, está necesariamente ahí, posibilitando su modulación técnica y también, claro está, las presentes reflexiones.

En el habitar genuino (o, simplemente, habitar, a secas, o habitar que merece, sin restricciones, la denominación de tal) encontramos la matriz de todo otro. En él —dicho en esbozo—, los mortales se mantienen en medio de las cosas y junto a ellas. La palabra "cosa" no tiene en Heidegger un sentido peyorativo, como en otras filosofías. La cosificación es algo que eleva y no un descenso ontológico. Algo —un puente, una jarra, un vaso de plata para el sacrificio religioso, una casa, un sendero de campo[78]—, alcanza el rango

78 Al respecto, véase M. Heidegger, *Camino de campo/Der Felweg*, Ed. Herder, Barcelona, 2003. Trad. de Carlota Rubies (*GA* 13; pp. 87-90).

de cosa cuando reúne al ser entendido como la unicuadridad, lo cuadrante, la cuaterna o la cuaternidad (*das Geviert*): Cielo, Tierra, Mortales y Divinos. Considérese un ejemplo que aparece en la conferencia "Construir Habitar Pensar": "Pensemos por un rato —dice Heidegger—, en una casa de campo [*Hof*] de la Selva Negra, la cual construyó todavía el habitar campesino hace dos siglos. Aquí la in-stancia del poder de dejar introducir en las cosas, *desplegándose unitariamente*, a Tierra y Cielo, los Divinos y los Mortales, ha dirigido la casa. Ha puesto la casa de campo [*Hof*] en la ladera de la montaña, protegida de los vientos, contra el mediodía, entre la pradera, en la cercanía de los manantiales. Se le ha puesto el tejado con mucho resalte, tejado que soporta con su inclinación adecuada el peso de la nieve y llegando muy abajo, protege a los aposentos de las tormentas de las largas noches invernales. No se ha olvidado el rincón-de-Dios detrás de la mesa común, se ha espaciado el lugar sagrado para el puerperio y el árbol del muerto [*Totenbaum*] —así se llama allí el ataúd— en los aposentos, y así ha diseñado a las diferentes edades de la vida, bajo un techo, el cuño de su curso a través del tiempo. Una artesanía, originada en el mismo habitar, que emplea aún sus herramientas y andamios como cosas, ha construido la casa de campo [*Hof*]"[79]. El modo de la verdad en que se manifiesta el ser como *la unicuadridad* [*das Geviert*] no es, sin duda, el des-ocultar pro-vocante, ínsito en la voluntad de poder inherente a la destinación del ser que caracteriza la época del predominio de la esencia de la técnica moderna. Así, pues, cuando el hombre habita genuinamente no se ve impelido a des-ocul-

79 "Construir Habitar Pensar", ed. cit.; pp. 226 s. ("Bauen Wohnen Denken". *GA* 7; p. 162).

tar a *priori* a los entes —entre los cuales está él mismo—, en el horizonte de la utilización absoluta y extrema. Por el contrario, en tal caso el hombre existe de-velando en forma acogedora y respetuosa todo cuanto hay, dejándolo ser lo que esencialmente es, y protegiéndolo en su residir en lo que le es más propio.

Por otra parte, los mortales no se reducen a ser el animal del trabajo que busca la mayor eficacia, con el mínimo esfuerzo, a través del pensar computante, que avanza en línea recta hacia sus objetivos, sin mayores miramientos respecto de nada ni nadie. En cuanto custodios de la esencia de la verdad y seres meditativos, ponen en juego un pensar concordante con ello, el pensar meditativo (*besinnliches Nachdenken*), que como su nombre lo indica en alemán, persigue el sentido (*Sinn*) de todo cuanto acontece, complementando en forma decisiva al pensar calculante (*rechnendes Denken*).

Los hombres que habitan genuinamente no se quedan en el lenguaje como simple instrumento de información. Sabiéndolo o no, lo asumen como la casa del ser, la morada de los mortales. ¿Qué quiere decir esto? En mi concepto, un penetrante párrafo de Ortega nos sitúa, por el camino más corto y claro, en el núcleo del asunto. Dilucidando la noción de duda vital, advierte que "en este punto, como en tantos otros referentes a la vida humana, recibimos mayores esclarecimientos del lenguaje vulgar que del pensamiento científico. Los pensadores —agrega— [...] se han saltado [...] aquella realidad radical, la han dejado a su espalda. En cambio, el hombre no pensador, más atento a lo decisivo, ha echado agudas miradas sobre su propia existencia y ha dejado en el lenguaje vernáculo el precipitado de esas entrevisiones. Olvidamos demasiado que el lenguaje es ya

pensamiento, doctrina. Al usarlo como instrumento, para combinaciones ideológicas más complicadas, no tomamos en serio la ideología primaria que él expresa, que él es. Cuando, por un azar, nos despreocupamos de lo que queremos decir nosotros mediante los giros preestablecidos del idioma y atendemos a lo que ellos nos dicen por su propia cuenta, nos sorprende su agudeza, su perspicaz descubrimiento de la realidad"[80].

Y a propósito de esto mismo, creo que no hay que olvidar este decir de Antonio Machado: "Hemos de vivir en un mundo sustentado sobre unas cuantas palabras, y si las destruimos, tendremos que sustituirlas por otras. Ellas son los verdaderos atlas del mundo; si una de ellas nos falta antes de tiempo, nuestro universo se arruina"[81].

En el habitar que estamos bosquejando, tiempo y espacio son vivenciados de una particular manera. La rapidez, la instantaneidad y la simultaneidad perseguidos obsesivamente por el hombre moderno son reemplazadas por el repique de la calma y la serenidad (*die Heiterkeit*). "En el pensar —señala Heidegger—, cada cosa deviene solitaria y lenta. / En la paciencia prospera la magnanimidad"[82]. Precisando la "vinculación" del ser humano con el tiempo, Francisco Soler escribe al final de su último ensayo: "Así,

80 Cfr. *Ideas y Creencias*, *O. C.*, vol. V, 2006; p. 670.

81 Cfr. "Juan de Mairena". En *Obras Completas*, de Manuel y de Antonio Machado, Editorial Plenitud, Madrid, 5ª ed., 1967; p. 1167. Texto al cuidado de Heliodoro Carpintero. —Antonio Machado, *Obras Completas*, vol. I, Ed. Losada, Buenos Aires y Barcelona, 4ª ed., 1997; p. 596. Edición de Aurora de Albornoz y Guillermo de Torre.

82 Cfr. "La experiencia del pensar". En *La experiencia del pensar*, seguido de *Hebel, el amigo de la casa*, ed. cit.; p. 37. Traducción, introducción y notas de Arturo García Astrada ("Aus der Erfahrung des Denkens". *GA* 13; p. 81).

podríamos proponer como bien para los hombres: que cada cual encuentre su propio *ritmo* en trama con los prójimos y con la 'Naturaleza'"[83].

Calma y serenidad, lentitud y paciencia, búsqueda del propio ritmo: palabras claves para desentrañar el habitar auténtico en lo que al tiempo atañe.

En un texto referido a su propia persona —"¿Por qué permanecemos en la provincia?"—, Heidegger nos proporciona dos pistas de gran importancia para dilucidar la experiencia del espacio en el habitar genuino. Por un lado, compara el contorno de su cabaña, situada en el valle de Todnau, visto por un turista, con la modalidad en que él lo vivencia. Dice en el párrafo más significativo para nuestros propósitos:

"Yo mismo nunca miro realmente el paisaje. Siento su transformación continua, de día y de noche, en el gran ir y venir de las estaciones. La pesadez de la montaña y la dureza de la roca primitiva, el contenido crecer de los abetos, la gala luminosa y sencilla de los prados florecientes, el murmullo del arroyo de la montaña en la vasta noche del otoño, la austera sencillez de los llanos totalmente recubiertos de nieve, todo esto se apiña y se agolpa y vibra allá arriba a través de la existencia diaria.

Y, nuevamente, esto no ocurre en los instantes deseados de una sumersión gozosa o de una compenetración artificial, sino, solamente, cuando la propia existencia se encuentra en su *trabajo*. *Sólo* el trabajo *abre* el ámbito de la realidad

83 Cfr. *Apuntes acerca del pensar de* Heidegger, Ed. Andrés Bello, Santiago, 1983; p. 234. Edición a cargo de Jorge Acevedo.

de la montaña. La marcha del trabajo permanece hundida en el acontecer del paisaje"[84].

Por otro lado, se refiere a la peculiar soledad que siente en su cabaña campestre, señalando que "los hombres de la ciudad se maravillan a menudo de este largo y monótono quedarse solo entre los campesinos y las montañas. Sin embargo —aclara—, esto no es ningún quedarse solo; pero sí *soledad*. En verdad —añade—, en las grandes ciudades el hombre puede *quedarse solo* como apenas le es posible en cualquier otra parte. Pero allí nunca puede *estar a solas*. Pues la auténtica soledad tiene la fuerza primigenia que no nos *aísla*, sino que *arroja* la existencia humana total en la extensa vecindad de la esencia de todas las cosas"[85].

El particular ritmo del propio trabajo, y la especial soledad que no aísla sino que nos lanza a la vecindad de las cosas: dos modos del adverar, del des-encubrir, de la *alétheia* (verdad como des-cubrimiento) que nos abren *auténticamente* al espacio del mundo en torno y a los entes intramundanos.

Indudablemente, no hemos llegado a ninguna conclusión de carácter arquitectónico. Pienso que pretender llegar a alguna sería presuntuoso. Sólo cabe plantear ciertas cuestiones a partir de lo anterior: ¿puede la teoría de la arquitectura enseñarnos a habitar genuinamente? ¿De qué manera? ¿Puede la arquitectura ayudar a recuperar un auténtico habitar, de tal modo que este deje de estar constreñido y aherrojado? ¿A qué procedimientos podría recurrirse para lograr algo así? ¿Sería fructífera la reunión de la verdad

84 Véase *Revista Universitaria* (Pontificia Universidad Católica de Chile), vol. XV, Santiago, 2° semestre de 1985. Trad. de Jorge Rodríguez ("Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz? (1933)". *GA* 13; pp. 9 s.).

85 Ibíd. (Ibíd.; p. 11).

filosófica con la apertura de mundo propia de la arquitectura para alcanzar un habitar que merezca plenamente —o, al menos, sin radicales restricciones— el nombre de tal? ¿Cómo podría acontecer esa juntura?

Quizá una "respuesta" muy general a esas preguntas —que necesariamente habría que explicitar y precisar—, está insinuada en un bello artículo de Eugenio Trías "La plaza y su esencia vacía". Declara Trías: "El mundo es pura presencia, puro presente indicativo: en él, en ese presente de indicativo caen, como en un cubo de basura, como en un *container*, todos los pasados [...]. El mundo está ahí, presto a existir como el vertedero de todos los residuos rurales y urbanos que constituyen lo que se llama Historia Universal, esa Historia escrita siempre por los vencedores, por la ley inexorable del más fuerte, por los triunfadores de la selección natural, por los darwinistas militantes. El filósofo, el poeta, y desde luego el arquitecto, el urbanista, si quieren situarse en la ruptura del nudo gordiano liberado por las enseñanzas socráticas de *Wittgenstein* y de *Heidegger*, aceptará el mundo tal como es, lo recibirá como un dato, como un destino. Pero sabrá responder de él. Sabrá responder al dato y al destino mediante la promoción activa de una interpretación poética que *deja ser* al mundo tal como es, que *deja ser* las cosas del mundo tal como son, pero que, con soberana indiferencia al mundo y a su textura (llena de méritos o de deméritos) se dispone a interpretarlo, se dispone a dar una interpretación (en sentido musical y teatral del término) de ese mundo: una visión iluminadora en virtud de la cual el mundo se muestra en su verdad, despejado, transparente, tal como es, en su esencia"[86].

86 Cfr. *El Croquis* (revista trimestral de arquitectura), N° 28 (Año VI), Madrid, abril de 1987; p. 10. He podido recurrir a este artículo del filósofo catalán —quien, lamentablemente, nos dejó en febrero de

A partir de estas ideas de patente raigambre heideggeriana, Trías postula algo que parece simplemente ingenioso, pero que es mucho más: trasmutar la conocida frase de Marx que afirma que "hasta ahora los filósofos se han limitado a interpretar de distintos modos el mundo, de lo que se trata es de transformarlo", leyéndola de otra manera, y sustituyendo filosofía y filósofos por arquitectura y arquitectos, o por urbanismo y urbanistas. La frase quedaría así: "Hasta ahora los filósofos —los arquitectos y los urbanistas— han querido transformar el mundo. De lo que se trata es de interpretarlo"[87].

En la misma línea de pensamiento, hallamos una tesis de Kostas Axelos que vale la pena tener presente: "Los técnicos no hacen sino *transformar* el mundo de diferentes maneras en la indiferencia universalizada; se trata ahora de *pensarlo* y de interpretar las transformaciones en profundidad"[88].

En las proposiciones de Trías y Axelos tenemos, precisamente, algunos de esos vislumbres de la posmodernidad que, hasta este momento, sólo se anuncia.

2013, hallándome por casualidad en Barcelona—, a través de mi amigo Fernando Pérez Oyarzún, quien fuera decano de la Facultad de Arquitectura de la Pontificia Universidad Católica de Chile, a quien agradezco habérmelo dado a conocer.

87 Ibíd.; p. 11. Véase, también, Rafael Argullol y Eugenio Trías, *El cansancio de Occidente*, Ediciones Destino, Barcelona, 1992, capítulo IX.

88 "Tesis sobre Marx" (1958). En *El pensamiento planetario. El devenir-pensamiento del mundo y el devenir-mundo del pensamiento*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1969; p. 161. Trad. de Susana Thénon y Sonia Lida.

III
Fenomenología y experiencia

Introducción

La fenomenología ha sido un lugar de encuentro entre el pensamiento de Oriente y el de Occidente. Pero puede entenderse de muchas maneras. Se propone el modo en que Heidegger la asume. En el mismo filósofo, hay una primera etapa en que en la fenomenología parece predominar el concepto; y una segunda etapa en que encontramos una fenomenología experiencial. Se abordan, pues, obras de Heidegger en que él se refiere a la fenomenología (*Los problemas fundamentales de la fenomenología*) y a la experiencia (*De camino al habla*). Además, un libro de Ortega y Gasset (*Meditaciones del Quijote*) donde se expone lo que es concepto. A continuación, se señala el modo en que "opera" la fenomenología experiencial en la conferencia de Heidegger "Construir Habitar Pensar".

§ 1. El diálogo entre Oriente y Occidente

Sin duda, la tarea que desarrolla S. S. el Dalai Lama a nivel mundial —en la que ha mostrado su autoridad moral y su altura espiritual e intelectual—, ha contribuido de manera significativa a difundir el budismo y a impulsar el imprescindible diálogo entre Oriente y Occidente. Sorprendentemente, Chile ha sido un país privilegiado en este sentido. Seguramente, Francisco Varela jugó un papel decisivo en este hecho. Agradezco a S. S. el Dalai Lama en presencia y a Francisco Varela en el recuerdo la oportunidad que nos brindan.

Como no soy —ni de lejos— suficientemente conocedor del pensamiento oriental, fui renuente en un comienzo a aceptar la honrosa invitación de mi amigo Fernando Salinas Manfredini para participar en este seminario. Pero luego consideré que Martin Heidegger —filósofo que he estado leyendo por un lapso de más de cuarenta años—, tenía algunas meditaciones respecto del diálogo entre Oriente y Occidente a las que tal vez valdría la pena aludir. Además, recordé que su filosofía ha tenido una buena acogida en el Lejano Oriente, lo cual queda claramente testimoniado en su diálogo con el profesor Tomio Tezuka, de la Universidad Imperial de Tokio, recogido en su obra *De camino al habla*. Por lo demás, no se trataba de abordar algo en lo que no se fuera experto, sino, más bien, comparar muy a grandes rasgos las dos tradiciones de pensamiento. Recordé, también, que Heidegger participó en un intento de traducción al alemán del *Tao Te King* con el estudioso chino Paul Shih-yi Hsiao —tarea que quedó trunca, porque el estudioso chino tuvo que dedicarse a otros menesteres—. Se me vino a la memoria, por otra parte, que Heidegger recurrió a un discípulo de Lao-Tse, Dschuang-Dsï, para aclarar su propio

pensamiento. Por ejemplo, en su conferencia *Lenguaje de tradición y lenguaje técnico*[89] y en la tercera parte de su libro *Conversaciones en el sendero del campo*[90], donde insiste en la urgente necesidad de retornar hacia lo inútil (por cierto, habría que preguntarse: ¿inútil para qué?, inútil, ¿en qué sentido?). Por tanto, acepté la invitación de Fernando Salinas, a quien agradezco su generosidad.

Mi interés en el pensamiento oriental —en particular, en el taoísmo y en el budismo—, nace de una serie de inquietudes que he encontrado en el pensamiento de Occidente —la filosofía—, y queda enmarcado allí. En especial, me ha parecido de interés algo así como un acercamiento que se produce en Heidegger hacia el pensamiento oriental. Este "acercamiento", sin embargo, parte de la filosofía y se mantiene dentro de ella. Aunque, como he dicho, Heidegger participó en un intento de traducción al alemán del *Tao Te King* con el estudioso chino Paul Shih-yi Hsiao —tarea que quedó trunca, repito—, y a veces, como veremos, recurrió a un discípulo de Lao-Tse, Dschuang-Dsï, para aclarar su propio pensamiento ante sus oyentes o lectores, *no pretende ir más allá de la tradición en que está inscrito*, sino sólo dar primeros

89 *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, Erker Verlag, Sankt Gallen, 1989. Edición de Hermann Heidegger.

90 "Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager in Rußland zwischen einem Jüngeren und einem Älteren" ("Conversación al atardecer en un campo de prisioneros de guerra en Rusia entre un joven y uno de más edad". En *Gesamtausgabe* (*GA*) [*Edición integral*], vol. 77: *Feldweg-Gespräche* (1944/45) [*Conversaciones en el camino de campo*], Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995. Edición de Ingrid Schüßler; p. 239). En francés: *La dévastation et l'attente. Entretien sur le chemin de campagne* (*La devastación y la espera. Conversación en el camino de campo*), Gallimard, Collection L'Infini, París, 2006. Trad. de Philippe Arjakovsky y Hadrian France-Lanord; p. 69. Las notas de esta versión son agudas y esclarecedoras.

pasos —aún muy preliminares—, para *iniciar una conversación* con el pensar del Lejano Oriente. Aunque según él es *indispensable, previo a ella,* el diálogo con los pensadores griegos y su lenguaje. El investigador italiano Carlo Saviani se ha referido a estos y otros asuntos conexos en su obra *El Oriente de Heidegger*[91], donde hace notar la gran cantidad de estudios que han surgido desde hace algunas décadas acerca del vínculo de Heidegger y el pensamiento oriental.

Un ejemplo ilustrativo del interés de Heidegger por ese pensamiento lo hallamos en su conferencia *Lenguaje de tradición y lenguaje técnico.* Heidegger da allí la siguiente cita, y la comenta:

"Oigamos un texto de los escritos del viejo pensador chino Dschuang-Dsï, un discípulo de Lao-Tse:

> *El árbol inútil*
> Hui-Dsï habló a Dschuang-Dsï y le dijo: "Tengo un árbol grande, la gente lo llama el árbol de los dioses. Tiene un tronco y unas ramas tan nudosos y retorcidos, que no se los puede podar conforme a pauta alguna. Sus ramas son tan curvas y están tan enredadas que no se lo puede trabajar conforme a compás y escuadra. Está en el camino, pero ningún carpintero le hace caso. Así son vuestras palabras, oh señor, grandes e inútiles, y todos se muestran unánimes en pasar de ellas".
>
> Dschuang-Dsï respondió así: "¿No habéis visto nunca una marta, esperando con encogido cuerpo a que algo pase, salta de una viga a otra y no teme dar grandes saltos hasta que cae en una trampa o queda cogida en un lazo? Pero también existe el yack. Es grande como una nube de tormenta; se le ve poderoso, pero ciertamente no puede cazar ratones. Tenéis un gran árbol y os lamentáis de que no sirva para nada. ¿Por

91 Editorial Herder, Barcelona, 2004. Trad. de Raquel Bouso García. (*L'Oriente di Heidegger*, Il Nuevo Melangolo, Génova, 1998).

qué no lo replantáis en un erial o en un gran campo vacío? Podríais pasear a su vera como descanso o dormir ociosamente bajo sus ramas. El hacha no le daría prematuramente fin y nadie le causaría daño.

Que algo no valga para nada: ¿por qué habría uno de preocuparse de ello?"

Dos textos similares se encuentran con algunas variantes en otro pasaje del escrito *El verdadero libro del país de las flores del sur*. Ambos nos brindan la misma idea: no hay que preocuparse por lo inútil. En virtud de su inutilidad viene a cobrar algo de intocable y duradero. Por eso es un error aplicar a lo inútil el criterio de la utilidad. Lo inútil, por no poderse hacer nada con ello, tiene su propia grandeza y poder determinante. Inútil de esta forma es el sentido de las cosas [*In dieser Weise nutzlos ist der Sinn der Dinge*]"[92].

Por otro lado, Ortega —a quien también he estado leyendo por más de cuatro décadas—, al igual que Heidegger, considera de la mayor importancia el encuentro pensante entre Oriente y Occidente. Hacia el final de su *Meditación de la técnica,* hace notar que en las técnicas relativas a la materia el Occidente ha alcanzado grandes logros; pero en las técnicas relativas al alma, la superioridad de Oriente parece evidente. "La vida humana —señala—, no es sólo lucha con la materia, sino también lucha del hombre con su alma. ¿Qué

92 Traducción de Manuel Jiménez Redondo. En el sitio de la Internet, creado y mantenido por Horacio Potel, *Heidegger en castellano* (*Überlieferte Sprache und technische Sprache*, ed. cit.; pp. 7 ss.). Para una más adecuada comprensión de esta conferencia conviene tener presente la versión francesa —que contiene un Epílogo del traductor—, a pesar de una lamentable errata en las Notas; específicamente, en la nota 6 (p. 43); *Langue de tradition et langue technique*, Éditions Lebeer-Hossmann, Bruxelles, 1990. Trad. de Michel Haar.

cuadro puede Euroamérica [presentar] como repertorio de técnicas del alma? ¿No ha sido, en este orden, muy superior el Asia profunda? Desde hace años —concluye—, sueño con un posible curso en que se muestren frente a frente las técnicas de Occidente y las técnicas de Asia"[93]. Sería, pues, necesario y fructífero hacer una comparación entre ambas. He abordado, por tanto, el tema de mi exposición en esta doble perspectiva: el punto de vista de Heidegger y el de Ortega, insistiendo en el primero, a saber, el de Heidegger.

§ 2. Fenomenología "científica" y fenomenología experiencial

Mi propósito es tratar de mostrar cómo Heidegger fue derivando —por decirlo de alguna manera—, de una fenomenología "científica" a una fenomenología "experiencial", tan rigurosa como la primera, pero marcada por algo peculiar, que el mismo Heidegger llama *experiencia*, y que entiende en un sentido inhabitual. Cuando hablamos de fenomenología "científica" tenemos presente el proyecto filosófico de Edmund Husserl, el maestro de Heidegger, quien tenía como meta fundamental transformar la filosofía en ciencia estricta o rigurosa. La *experiencia* de que hablamos ahora poco o nada tiene que ver con los empirismos filosóficos y científicos que conocemos, y puede aproximarse —en mi opinión— al pensamiento cultivado en el Lejano Oriente. "La esencia del habla" o "El despliegue de la palabra"[94]

93 *Obras Completas* (*O. C.*), vol. V, Fundación José Ortega y Gasset/ Ed. Taurus, Madrid, 2006; p. 605.

94 Creativamente, así traduce Fédier "Das Wesen der Sprache": "Le déploiement de la parole". Véase, *Acheminement vers la parole*, Éditions Gallimard, París, 1976; p. 141.

ensayo contenido en *De camino al habla*, da cuenta de lo que afirmo. Nos iremos refiriendo de manera más detallada a la *experiencia* aludida en lo que sigue.

Me parece importante hacer algunos comentarios acerca de la conferencia "Construir Habitar Pensar", para hacer vislumbrar cómo allí se piensa fenomenológicamente y experiencialmente. En ella no hay pues sólo la fenomenología como la entendió Heidegger al comienzo de su carrera filosófica, lo que podemos comprobar viendo qué entiende por fenomenología en obras como *Ser y tiempo* y *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, que recoge un curso de 1927. Hay posteriormente algo más: la experiencia; un ingrediente de su modo de pensar que en cierto modo estaba en un segundo plano en los inicios de su filosofar, pero que después pasó a primer plano.

Heidegger pronunció la conferencia "Construir Habitar Pensar" en el Coloquio de Darmstadt de 1951, que versaba sobre arquitectura. Como todos sus escritos y conferencias —comenta Ortega—, esta fue llena de profundidad. Tal vez por ello —relata el mismo Ortega— "un gran arquitecto protestó de que en las faenas arquitectónicas se introdujese el *Denker* (el pensador) que, con frecuencia, es *Zerdenker* (des-pensador)"[95].

A partir de esta anécdota podemos preguntar hasta qué punto hubo una intromisión del filósofo en el ámbito de la arquitectura. Y si la hubo, en qué sentido.

Por lo pronto, Heidegger se encarga de advertir que su pensar sobre el construir no se arroga la pretensión de encontrar pensamientos constructivos en un sentido moralizante

95 "El especialista y el filósofo". En "En torno al Coloquio de Darmstadt, 1951", en *O. C.*, vol. VI, ed. cit., 2006; p. 801.

ni de dar reglas al construir arquitectónico. ¿Qué pretende, pues, Heidegger con su conferencia? Contesta: retrotraer "el construir al ámbito al que pertenece todo lo que *es*"[96]. Esto significa que se nos invita a retroceder hacia el nivel del *ser*, aquello que no ha sido suficientemente pensado en Occidente. En otros términos, se nos convida a abandonar de algún modo el ámbito habitual en que nos movemos, el ámbito de *los entes*, para sumergirnos en el ámbito de aquello que permite que los entes *sean* y sean *lo que son*, esto es, *el ámbito del ser*. Ya explicitaremos más adelante la diferencia entre los *entes* y lo que está "a la base" de ellos, el *ser*. Así quedará más clara esta propuesta.

Con la plasticidad propia de su estilo, Ortega describe así el retroceso al que hemos aludido: "La filosofía es siempre la invitación a una excursión vertical hacia abajo. La filosofía va siempre detrás de todo lo que hay ahí y debajo de todo lo que hay ahí. El proceso de las ciencias es progresar y avanzar. Pero la filosofía es una [...] "*Anabasis*", una retirada estratégica del hombre, un perpetuo retroceso. El filósofo camina hacia atrás"[97]. Es decir, el filósofo trata de pensar aquellos asuntos *radicales* a los que no se ha podido dar respuesta; precisamente, *al pensar el ser* no se ha obtenido una

96 "Construir Habitar Pensar". En *Filosofía, ciencia y técnica*, Ed. Universitaria, Santiago, 4ª ed., 2003; p. 199. Trad. de Francisco Soler. Edición de Jorge Acevedo. Otras versiones de este texto: "Construir Habitar Pensar". En *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2ª ed. revisada, 2001. Trad. de Eustaquio Barjau. Construir Habitar Pensar, Editorial Alción, Córdoba (Argentina), 1997. Trad. de Ana Carlota Gebhardt [bilingüe]. ("Bauen Wohnen Denken". En *GA* 7: *Vorträge und Aufsätze*, 2000; p. 147. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann).

97 "El especialista y el filósofo". En "En torno al Coloquio de Darmstadt, 1951"; *O. C.*, vol. VI, ed. cit.; p. 802.

respuesta cabal acerca de él hasta ahora (y posiblemente no se obtenga nunca).

En el contexto del pensar de Heidegger, esta *Anabasis*, retirada o retroceso podría ser llamada paso atrás. ""Paso atrás" ["*Schritt zurück*"] —dice él—, no mienta un paso aislado del pensar, sino la manera del movimiento del pensar y un largo camino"[98].

Creo, por tanto, que Heidegger no se entrometió inoportunamente en un debate de arquitectos, sino que, más bien, los invitó a realizar con él la tarea del pensar. Pensar es algo que tenemos que aprender a llevar a cabo, puesto que hasta ahora todavía no pensamos de manera satisfactoria. Lo más meditable de nuestra meditable época, dice Heidegger, es que aún no pensamos. Aún no pensamos en varios sentidos. Por ahora aludo a uno de ellos. Todavía no pensamos en cuanto que normalmente nuestro pensar es un mero repetir lo que otros han dicho, sin que ese repetir incluya un ingrediente decisivo: *re-pensar* eso que otros han dicho, de tal modo que ese pensar ajeno sea hecho *algo propio* por cada uno de nosotros, y *deje de ser ajeno.*

¿Qué significado puede tener para los arquitectos esta invitación filosófica? ¿Viene al caso? Inclusive, ¿está dirigida sólo a ellos?

"Construir Habitar Pensar" fue pronunciada, especialmente, para arquitectos; pero la conferencia puede, *también*, dar luces sobre los fundamentos de sus quehaceres a un psicólogo, a un historiador, a alguien dedicado a la bioética

98 "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica". En *Revista de Filosofía*, vol. XIII, N° 1, Santiago, 1966; p. 99. Trad. de Luis Hernández Volosky, revisada por Francisco Soler ("Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik". En *Identidad y diferencia*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1988; pp. 112 ss. Ed. bilingüe de Arturo Leyte).

o a la prospectiva, a un geógrafo, a un médico, a un poeta, a un pintor, a un filólogo, y, creo, la enumeración podríamos continuarla indefinidamente.

En rigor, la conferencia toca a *todo ser humano como tal.* Prueba de ello es que cabe interpretarla como un escrito en que hay una definición del hombre inserto en el mundo, o, para ser más explícitos, en el ser, en el ser tal como lo designa Heidegger en *Sobre la cuestión del ser*: tachado con una cruz de san Andrés o un aspa[99].

Me detengo un momento en esto para dar una breve explicación sobre el ser.

Para Heidegger, el problema del ser es el asunto fundamental de la filosofía desde sus inicios en el pensamiento griego originario hasta hoy. Sin embargo, de hecho fue desatendido por los representantes de la metafísica occidental. Por eso puede afirmar Heidegger que sus meditaciones nacen de la experiencia del olvido del ser. Su postura, opuesta en muchos sentidos a la reflexión tradicional sobre el ser, lo concibe históricamente. En nuestra época el ser se manifiesta de una doble manera: como lo dis-puesto, la im-posición, la posición-total, el em-plazamiento (*das Gestell*[100]), esto es, como la esencia de la técnica moderna, la cual pone su pregnante sello "en todos los dominios de la

99 En Ernst Jünger/Martin Heidegger: *Acerca del nihilismo*, Paidós I.C.E./U.A.B., Barcelona, 1994. Trad. de José Luis Molinuelo; p. 73; pp. 107 ss. También en *Hitos*, Ed. Alianza, Madrid, 2000. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte; p. 313; pp. 332 ss. ("Zur Seinsfrage". En *GA* 9: *Wegmarken*, 1976. Edición de F.-W. von Herrmann).

100 Respecto de esta figura epocal del ser —*das Ge-stell*—, véase de François Fédier: a) "Causerie chez les architectes". En *Regarder Voir*, Les Belles Lettres/Archimbaud, París, 1995; pp. 206 ss. b) "Après la technique". En *Entendre* Heidegger *et autre exercices d'écoute*, Le Grand Souffle, París, 2008; pp. 79 ss.

vida a través de rasgos denominables de múltiples maneras, tales como funcionalización, perfección, automatización, burocratización, información"[101]. Al mismo tiempo, se da como la reunión de lo cuadrante (*das Geviert*): cielo, tierra, mortales y divinos. Esta manera de donarse el ser al hombre constituiría la matriz de todas las demás[102]. En cualquier caso, las figuras del ser serían inagotables. Esto significa, entre otras muchas cosas, que el futuro es radicalmente abierto e indeterminado.

Poniendo en juego la fenomenología experiencial, Heidegger nos da una nueva noción de lo que es ser hombre, noción que, en el fondo, no es novedosa, ya que apunta a lo prístino y originario. Afirma: "Ser hombre quiere decir: ser como mortal sobre la Tierra, quiere decir: habitar"[103]. El ser humano aparece, pues, ante la mirada fenomenológico-experiencial como *el mortal que habita*, como el habitante.

Habitar equivale a estar-en-el-mundo. Mundo, en este caso, hay que entenderlo como la reunión de la cuaterna: cielo, tierra, mortales y divinos. Habitar es, pues, estar inmerso en los cuatro ingredientes del mundo.

Pues bien, ¿cómo llega Heidegger a esta "definición", que equivale nada menos que a *una nueva interpretación del ser humano*? ¿Qué significa, más precisamente, *habitar*?

101 "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica". En *Revista de Filosofía*, vol. XIII, N° 1, Santiago, 1966; p. 100 ("Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik". En *Identidad y diferencia*, ed. cit.; pp. 114-117).

102 Al respecto: a) Jean-François Mattéi (editor), *Heidegger, l'énigme de l'être*, Presses Universitaires de France, París, 2004; pp. 131 ss. b) Jean-François Mattéi, *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti*, P.U.F., Épiméthée, París, 2001.

103 "Construir Habitar Pensar", ed. cit.; p. 202 (*GA* 7; p. 149).

Uno de los métodos que, en mi concepto, él pone en juego en esta ocasión es el fenomenológico. Nuestro pensador entiende por fenomenología algo bien preciso. El camino fenomenológico despliega tres campos: reducción, construcción y destrucción. Veamos someramente en qué consiste cada uno de estos momentos, según el volumen 24 de la *Edición integral*, titulado *Los problemas fundamentales de la fenomenología*.

Partamos con la reducción fenomenológica. Este primer elemento del método ha sido destacado por Husserl, el maestro de Heidegger. Sin embargo, la reducción fenomenológica del discípulo parece coincidir sólo en el nombre con la de su predecesor. "*Para Husserl* —dice Heidegger—, la reducción fenomenológica [...] es el método de la reconducción de la mirada fenomenológica desde la actitud natural propia del hombre que vive en el mundo de las cosas y de las personas hasta la vida trascendental de la conciencia y sus vivencias [...], en las cuales se constituyen los objetos como correlatos de la conciencia. *Para nosotros* —esto es, para él, para Heidegger—, la reducción [*Reduktion*] fenomenológica significa la reconducción de la mirada fenomenológica desde la comprensión, siempre concreta, de un ente, hasta la comprensión del ser de ese ente"[104].

Antes de seguir, me parece oportuno aludir a la diferencia entre lo óntico y lo ontológico, a la distinción entre ente y ser. "Llamamos 'ente' a muchas cosas y en diversos sentidos. Ente es todo aquello de lo que hablamos, lo que mentamos, aquello con respecto a lo cual nos comportamos

104 *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Ed. Trotta, Madrid, 2000; p. 47. Trad. de Juan José García Norro. (*GA* 24: Die *Grundprobleme der Phänomenologie*, 1975; p. 29. Edición de F.-W. von Herrmann). Lo que va entre guiones es mío.

de esta o aquella manera; ente es también lo que nosotros mismos somos, y el modo como lo somos"[105]. Ente es todo algo que es. Entes son los dioses y los hombres, los templos y las ciudades, el mar y la tierra, el águila y la serpiente, el árbol y la hierba, el viento y la luz, la piedra y la arena, el día y la noche[106], el edificio en que estamos, el ruido de una motocicleta, la suavidad del terciopelo o de la seda, una lejana cadena de montañas, una pesada tormenta que se cierne sobre ella, el portal de una antigua iglesia, un Estado, una conferencia diplomática, una pintura de van Gogh[107], el canto de un grillo, una máquina; en suma, ente es cualquier algo que es, de la manera que sea.

El ser es "aquello que determina al ente en cuanto ente"; el ser es, al mismo tiempo, eso "con vistas a lo cual el ente [...] es comprendido siempre"[108]. En otros términos, ser es aquello que posibilita que los entes *sean* como son, permitiendo, así, que comparezcan *tal como efectivamente lo hacen*[109].

105 *Ser y tiempo*, Ed. Universitaria, Santiago, 1997; p. 30. Trad. de Jorge Eduardo Rivera (*Sein und Zeit* (*S. u. Z.*), Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993; pp. 6 ss. El año 1977 este libro fue recogido en el vol. 2 de la *Edición integral*. Edición de F.-W. von Herrmann).

106 Cfr. de Heidegger, "La sentencia de Anaximandro". En *Caminos de bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 2ª ed., 1997; p. 319. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte ("Der Spruch des Anaximanders". En *GA* 5: *Holzwege*, 1977; p. 353. Edición de F.-W. von Herrmann).

107 Cfr. de Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1959; pp. 71 ss. Trad. de Emilio Estiú. Otra versión: en Editorial Gedisa, Barcelona, 1993; pp. 39 ss. Trad. de Angela Ackermann Pilári (*GA* 40: *Einführung in die Metaphysik*, 1983; pp. 36 ss. Edición de Petra Jaeger).

108 *Ser y tiempo*, ed. cit.; p. 29 (*S. u. Z.*, ed. cit.; p. 6).

109 Cfr. de Jorge Acevedo, *Hombre y mundo*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 3ª ed., 1992; pp. 113 ss.

Pasemos a la construcción fenomenológica. Este segundo elemento del método es de mayor rango que el primero. La retracción de la mirada desde el ente al ser —es decir, la reducción fenomenológica—, "exige a la vez el positivo acto de dirigirse al ser mismo. El ser —advierte Heidegger—, no es tan accesible como el ente, no nos encontramos con facilidad frente a él, sino que [...] debe ser siempre traído bajo la mirada en una libre proyección [Entwurf]"[110]. Este dirigirse desde el ente al ser *para introducirse deliberada y "sistemáticamente" en este* es lo que llamamos *construcción fenomenológica.*

Recordemos que Heidegger entiende la verdad, ante todo, como *alétheia*, des-ocultamiento, des-encubrimiento (lo contrario, pues, de una construcción en el sentido físico-matemático del término). Habría que distinguir nítidamente, pues, esta construcción de la que caracteriza a las ciencias, especialmente a la física[111].

En la construcción fenomenológica se trata de des-cubrir el ser, que habitualmente se mantiene encubierto. Aunque para ello se requiere, también, de la de-construcción fenomenológica.

Abordemos, pues, el tercer ingrediente del método fenomenológico: la destrucción, o mejor, de-construcción fenomenológica. Para acercarnos a este ingrediente es preciso tener ante la vista que "la vida siempre está de algún modo

110 *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, ed. cit.; p. 47. (*GA*, 24; pp. 29 ss.).

111 Al respecto, véase de Ortega, "La *Filosofía de la Historia* de Hegel y la historiología"; *O. C.*, ed. cit., vol. V, 2005. También, *La idea de principio en* Leibniz *y la evolución de la teoría deductiva*; *O. C.*, ed. cit., vol. IX, 2009.

presa de tradiciones y costumbres inauténticas"[112]. En otros términos: hay que partir de la historicidad del hombre, es decir, del hecho de que el fenomenólogo está siempre inserto en una situación histórica. Los horizontes y perspectivas heredados al estar en dicha situación suscitan este tercer componente del método fenomenológico, a saber, la *destrucción* o de-construcción, esto es, un desmontaje o "deconstrucción (*Abbau*) crítica de los conceptos tradicionales, que, al comienzo, deben ser necesariamente empleados, que los deconstruya hasta las fuentes a partir de las que fueron creados".

"La construcción [*Konstruction*] de la filosofía —añade Heidegger—, es necesariamente destrucción [*Destruktion*], es decir, una deconstrucción [*Abbau*] de lo transmitido llevada a cabo mediante un regreso a la tradición"[113].

En otras palabras: reconociendo que siempre vivimos a partir de prejuicios y que estos son inextirpables de nuestra vida —para bien y para mal—, Heidegger considera que algunos prejuicios "clave" deben ser examinados, de tal manera de descubrir los obstáculos epistemológicos que en ellos anidan y que no nos permiten avanzar hacia el des-encubrimiento del ser. Ese examen debe ingresar en la fuente originaria de tales prejuicios.

Inmediatamente después, nos pone en guardia frente a un mal entendido respecto de esto. De-construcción no

112 Heidegger: "*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]", Ed. Trotta, Madrid, 2002. Trad. de Jesús Adrián Escudero; p. 41 (*GA* 62: *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, 2005; p. 358. Edición de Günther Neumann).

113 *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, ed. cit.; pp. 48 ss. (*GA* 24; p. 31).

significa de ninguna manera —aclara—, negación de la tradición ni condena de ella a la nulidad sino, por el contrario, *apropiación positiva de la tradición*[114]. Por tradición entiende la *herencia* del pensamiento occidental, esto es, lo que nos ha entregado *la filosofía en su historia, entrega* que dura ya más de 26 siglos y, que, por cierto, no puede arrumbarse de un día para otro.

Precisa a continuación: "Estos tres componentes fundamentales (*Grundstücke*) del método fenomenológico, reducción, construcción y destrucción, se pertenecen mutuamente y deben ser fundamentados en su pertenencia mutua"[115]. Ahora bien: si la hipótesis planteada más arriba es correcta, podemos preguntar: *¿de qué manera pone en juego Heidegger la fenomenología experiencial,* tal como él la entiende, en la conferencia "Construir Habitar Pensar"?

Hay que hacer notar primeramente que Heidegger dio una relevancia tal vez excesiva al *concepto* —al hecho de conceptualizar *en sentido estricto*—, en su primera etapa como pensador. Así lo vemos en su curso *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*[116], de 1924. Dice allí, por ejemplo (p. 104): "¿Cuáles son las cosas que aquí [en la fenomenología] se recogen o que la investigación [fenomenológica] por su propia tendencia nos lleva a agarrar?[117]. Y más ade-

114 Ibíd.; p. 49. (Ibíd.; p. 31). [Véase también, al respecto, el § 6 de *Ser y tiempo*: La tarea de una destrucción de la historia de la ontología: Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie].

115 Ibíd.; p. 48. (Ibíd.; p. 31).

116 Alianza Editorial, Madrid, 2006; pp. 104, 115, etc. Trad. de Jaime Aspiunza. (*GA* 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs* (1925), 1979; pp. 105, 117, etc. Edición de Petra Jaeger).

117 En nota, de manera muy oportuna, el traductor señala: "*ergreifen*: 'coger, recoger, asir, agarrar'. En el sentido literal de 'tomar con las

lante: "La expresión "fenomenología" nombra la manera como algo debe estar [*da sein soll*] a través de y para el λέγειν [*léguein*], para la exposición e interpretación conceptual" (p. 115). Por ende, Heidegger aproxima la filosofía fenomenológica a la *ciencia* y a su tendencia *conceptualizadora* —aunque distingue netamente entre lo uno (la filosofía) y lo otro (la ciencia), lo que después variará; sin descartar del todo este acercamiento, acercará la filosofía al *poetizar*, entendiendo esta palabra más bien en sentido amplio que en sentido restringido. En sentido amplio, el poetizar tiene poco o nada que ver con el versificar. "Poesía —dice Heidegger—, es aquel nombrar fundador del ser y de la esencia de todas las cosas, esto es, no un decir cualquiera, sino precisamente ese decir mediante el cual aparece previamente en lo abierto todo lo que hablamos y discutimos luego en el lenguaje cotidiano"[118]. En este último contexto —el del poetizar así entendido—, la *experiencia* tendrá un papel prevaleciente.

Ortega presenta una teoría del concepto que nos puede ayudar a entender esto. "Comparado con la cosa misma —dice—, el concepto no es más que un espectro o menos aún [...]. Lo que da al concepto ese carácter [...] es su contenido esquemático. De la cosa retiene [...] meramente el esquema. [...] en un esquema poseemos solo los límites de la cosa. [...] estos límites [...] no significan más que la

manos'". Tal agarrar sería, precisamente, lo propio del concepto.

118 "Hölderlin y la esencia de la poesía". En *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Ed. Alianza, Madrid, 2005. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte; p. 47. También: en *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Ed. Ariel, Barcelona, 1983. Trad. de José María Valverde; p. 63. Además, en *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1989. Trad. de Juan David García Bacca; p. 32 ("Hölderlin und das Wesen der Dichtung". En *GA* 4: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 1981; p. 43. Edición de F.-W. von Herrmann).

relación en que un objeto se halla respecto de los demás. [...] Jamás nos dará el concepto lo que nos da la impresión, a saber: la carne de las cosas. Pero esto no obedece a una insuficiencia del concepto, sino a que el concepto no pretende tal oficio. [...] si devolvemos a la palabra percepción su valor etimológico —donde se alude a *coger, apresar*— el concepto será el verdadero *instrumento u órgano* de la percepción y *apresamiento* de las cosas. Agota, pues, su misión y su esencia con ser no una nueva cosa, sino un órgano o aparato para la *posesión* de las cosas"[119].

Heidegger ha propuesto que junto al pensar conceptual —no sólo útil, sino imprescindible para el hombre a esta altura de la historia—, se cultive otro tipo de pensar que no tenga las características del concepto, esto es, un *coger, apresar, poseer* aquello que se piensa; que no sea, en palabras de Francisco Soler, un andar a zarpazos con las cosas, esto es, un meter en jaulas, agarrar, asir, prender, imponer, aplastar —que es lo propio del pensar conceptual—, sino que sea un pensar que *rodea tiernamente lo que la mirada toma en vista*, un pensar (*denken*) que sea un dar las gracias (*danken*) y un recordar, rememorar, evocar (*Andenken*)[120]. En síntesis,

119 *Meditaciones del Quijote*; O. C., vol. I, ed. cit., 2005; p. 784. Además, en Editorial Cátedra, Madrid, 1984; pp. 149 ss. Ed. de Julián Marías. En otra edición comentada y anotada: Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2004; pp. 231 ss. Ed. de José Luis Villacañas Berlanga. Énfasis añadido. Sobre la teoría del concepto en *Ortega*: a) Julián Marías: "Ortega. I. Circunstancia y Vocación", Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1960; § 82. b) Antonio Rodríguez Huéscar: *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*, Editorial Revista de Occidente, Colección Estudios Orteguianos, Madrid, 1966. Primera parte, capítulo IV, Apartado 2; pp. 74 ss.. En especial pp. 85 ss.

120 Francisco Soler: a) Prólogo a *Filosofía, ciencia y técnica*, de Heidegger; ed. cit.; pp. 71 ss. b) *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*, Editorial

frente *y junto al* pensar conceptual Heidegger propone un pensar experiencial[121].

En *Ser y tiempo* —su gran obra, publicada en 1927—, Heidegger da aún una gran importancia al *concepto;* pero después —*sin desconocer su importancia*— procura un pensar que, de alguna manera, no sea conceptual. Así, en la conferencia de 1951 "Construir Habitar Pensar".

Retomemos la pregunta planteada anteriormente: ¿de qué manera pone en juego Heidegger la fenomenología experiencial, tal como él la entiende, en la conferencia "Construir Habitar Pensar"?

En primer lugar, y como es debido, parte en esta conferencia aludiendo a *entes*: *puente* y hangar, estadio y central eléctrica, estación de ferrocarril y aeropuerto, hilandería, dique y mercado cubierto, alojamientos y viviendas. No obstante, no se queda en una consideración óntica de ellos sino

---

Andrés Bello, Santiago, 1983; pp. 25 y 88. Edición de Jorge Acevedo. Heidegger se extiende sobre esto en la Lección III de la Segunda Parte de *¿Qué significa pensar?*, Ed. Trotta, Madrid, 2005. Trad. de Raúl Gabás Pallás (*GA* 8: *Was heißt denken?* (1951/1952), 2002. Edición de Paola-Ludovika Coriando).

121 Pienso que sería fructífero revisar, a propósito de esto, las páginas que dedica Ortega a esclarecer lo que es *experiencia* en el § 19 de *La idea de principio en* Leibniz (*O. C.*, vol. IX, ed. cit., 2009; pp. 1030-1033). Muy acertadamente, Julián Marías ha llamado la atención sobre ellas en su ensayo sobre "La experiencia de la vida" (en *El tiempo que ni vuelve ni tropieza*; *Obras*, VII, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1966; p. 640). Por cierto, habría que repensar lo que dice Humberto Giannini acerca de la *experiencia común* a lo largo de sus escritos; por ejemplo. En *La "reflexión" cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, Ed. Universitaria, Santiago, 6ª edición corregida y ampliada, 2004. Prólogo de Paul Ricoeur. Mientras tanto, remito a mi artículo "Humberto Giannini". En Cecilia Sánchez/ Marcos Aguirre (editores), *Humberto Giannini: filósofo de lo cotidiano*, Lom/Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, 2010.

que, aplicando la *reducción* fenomenológica, avanza hacia una visión *ontológica* de esos y otros *entes*, buscando su *ser*. Concretamente, realiza la operación poniendo en duda que el esquema mental "medio-fin" nos permita alcanzar lo verdadero, esto es, lo esencial; tal esquema nos lleva sólo a lo meramente correcto sin que alcancemos a vislumbrar siquiera lo verdadero, esto es, lo esencial. Permaneciendo en el nivel de lo meramente correcto, tendremos que reconocer sin más, sin ulteriores cuestionamientos, que el habitar y el construir son dos actividades separadas, que se dan en la relación de fin y medio: "éste, el construir, tiene por meta a aquel, el habitar"[122].

Segundo: el *impulso* que permite a Heidegger transitar hacia la *construcción* fenomenológica proviene de la manera renovada en que el pensador experiencia y asume el habla (*Sprache*). Esta no es para él sólo un medio al servicio de la expresión —y, por tanto, un mero utensilio humano dominado por el hombre—; el habla es, ante todo, aquello que nos da una señal que indica hacia la esencia de algo, incluyendo, por cierto, la esencia de habitar y construir. En otras palabras: la indicación clave sobre la esencia de algo viene hacia nosotros del habla. Este nuevo modo de asumir el habla lleva a Heidegger a plantear que el "construir no es sólo medio y camino para el habitar; el construir es, *en sí mismo, ya* habitar"[123].

Tercero: pero la construcción fenomenológica va de la mano con la *de-construcción*. Heidegger llega al resultado recién señalado —el construir es, *en sí mismo, ya* habitar—, deconstruyendo el significado habitual de la palabra

122 "Construir Habitar Pensar", ed. cit.; pp. 199 ss. (*GA* 7; p. 147 s.)

123 Ibíd.; p. 200 (Ibíd.; p. 148). La cursiva es mía.

alemana *bauen*, construir. Entonces, pregunta Heidegger, ¿a qué se llama construir? Y responde: "La palabra del alto alemán medieval para bauen [construir], 'buan', significa habitar. Esto quiere decir: permanecer, mantenerse. [...] Construir quiere decir originariamente habitar"[124].

Habiendo presentado *esquemáticamente* —no es posible algo más en esta ocasión—, la primera manifestación del método fenomenológico-experiencial en la conferencia, podemos darnos la licencia de afirmar que el método sigue aplicándose recurrentemente en ella. Pondremos un ejemplo que da Heidegger, en el que se resume el resultado de su fenomenología experiencial dentro de la conferencia "Construir Habitar Pensar". Se trata de ver *un puente* como aquello que reúne lo cuadrante, es decir, el cielo, la tierra, los mortales y los divinos.

Pero antes de presentar este ilustrativo y aclarador ejemplo, demos una *breve descripción* de lo que entiende Heidegger por tierra, cielo, divinos y mortales. Advirtamos, previamente, que Heidegger no se refiere a ellos mediante imágenes que pretendan embellecerlos; tampoco se refiere en forma simbólica o "poética" a los cuatro ingredientes de la cuaternidad, sino que, contra toda apariencia despistadora, habla *directamente* de ellos.

Uno: "*La Tierra* es la portadora servidora, la fructificadora floreciente, que se expande en rocas y manantiales, que brota por plantas y animales".

Dos: "*El Cielo* es la marcha abovedante del Sol, el curso de la Luna cambiante de figura, el brillo chispeante de las Estrellas, las estaciones del año y su tránsito, luz y tinieblas

124 Ibíd.; p. 201 (Ibíd.; pp. 148 y 149).

del día, oscuro y claro de la noche, lo hóspito e inhóspito de las temperies, paso de las nubes y profundo azul del Éter".

Tres: "*Los Divinos* son los mensajeros señalantes de la Deidad. Del sagrado imperar de ellos aparece el Dios en su presente o se retira en su embozamiento".

Cuatro: "*Los Mortales* son los hombres. Se llaman los Mortales porque tienen el poder de morir. Morir quiere decir: tener el poder de la muerte *en cuanto* muerte. Solamente muere el hombre, y ciertamente, *mientras y en tanto* que *permanece sobre* la Tierra, *bajo* el Cielo, *ante* los Divinos"[125].

Añade Heidegger: "A este despliegue unitario lo llamamos *lo cuadrante* [*das Geviert*]. Los mortales *son* en lo cuadrante, *habitando*. Pero, el rasgo fundamental del habitar es el proteger [el cuidar, el mirar por, el preservar: *das Schonen*]. Los mortales habitan de modo que ellos protegen lo cuadrante en su esencia. Según eso, el proteger habitante es cuádruple"[126]. A él —al habitar que cuida—, nos referiremos más adelante, hacia el final de la exposición, de manera detallada.

Expongamos, pues, el anunciado ejemplo del *puente*, que arrojaría luz sobre todo esto que exponemos, lo cual es simple pero, *por lo mismo*, no tan fácil de entender.

Primero Heidegger se refiere al puente *en relación con la tierra*: "El puente oscila "ligero y fuerte" sobre el río. No une solamente las orillas ya ahí existentes. En el tránsito por el puente se destacan las orillas ante todo como orillas. El puente las deja sobresalir propiamente una frente a otra. El otro lado está separado de este por medio del puente. Las

125 Ibíd.; pp. 204 ss. (Ibíd.; pp. 151 ss.). Excepto en la expresión *en cuanto*, el énfasis es añadido.

126 Ibíd.; p. 204 (Ibíd.; p. 152).

orillas tampoco trazan, como indiferentes líneas fronterizas, la tierra firme a lo largo del río. El puente, con las orillas trae en cada caso al río, una y otra amplitud de la región de atrás de las orillas. Él trae río y orillas y país en la vecindad recíproca. El puente *recolecta* la Tierra como comarca en torno al río. Así la conduce a través de las praderas. Los pilares del puente soportan, reposando en el lecho del río, el alzado de los arcos, que dejan al agua del río su carril".

A continuación, se refiere al puente *en su vinculación con el cielo*: "Ya corran las aguas tranquilas y alegremente, ya choquen los torrentes del Cielo en el temporal o el deshielo en olas gigantescas contra los arcos de los pilares, el puente está ya preparado para las temperies del Cielo y su ser cambiante. También allí donde el puente cubre el río, tapa él su riar al Cielo, de manera que él lo acoge por un momento en el ojo del arco y lo deja libre nuevamente".

En tercer término, Heidegger alude al puente *y su relación con los mortales*: "El puente deja al río su curso y, al mismo tiempo, guarece para los Mortales su camino, por el que andan y viajan de país en país. Puentes conducen de múltiples maneras. El puente de la ciudad lleva del recinto del castillo a la plaza-catedral. El puente de río lleva a coches y carros de la capital de provincia a las aldeas aledañas. El insignificante paso del arroyo del viejo puente de piedra da al carro-para-transportar-gavillas su camino desde la campiña hacia la aldea, lleva al carro de leña desde el camino vecinal hasta la carretera. El puente de la autopista está entramado en la red de líneas de servicio directo, calculado y, en lo posible, rápido. Siempre y en cada caso de manera distinta, conducen puentes, de acá para allá, los lentos y presurosos caminos de los hombres, llevándolos a la otra orilla y, finalmente, en cuanto Mortales, al otro lado".

Por último, en cuarto lugar, se refiere al puente *y su vinculación con los divinos*: "El puente, ya de arcos elevados, ya planos, atraviesa sobre ríos y desfiladeros, de modo que los mortales —retengan en la atención u olviden el impulso del viaducto del puente—, que están siempre en camino hacia el último puente, a base de eso consideren sobrepasar lo habitual y desgraciado de ellos, para traerse ante la gracia de lo Divino. El puente *colecta*, en cuanto la fuerza que permite el tránsito hacia lo Divino. Su pr*esenciar* podría ser meditado [*bedacht*] propiamente y visiblemente *agradecido* [*bedankt*], como en la figura del santo protector del puente, o podría quedar descompuesta o, incluso, echada a un lado".

En resumen: "El puente *recolecta* junto a sí a *su* modo, Tierra y Cielo, los Divinos y los Mortales"[127].

Pasemos a la pregunta: ¿qué significa, más precisamente aun, habitar?

Por lo pronto, hay que hacer notar que *el habitar mismo* ha quedado oculto tras sus dos grandes manifestaciones: *cultivar* (*pflegen*) y *edificar* (*errichten*), tomando estos términos en su más amplio sentido[128]. Al ir más allá de estas dos grandes manifestaciones del habitar, nos encontramos con el *habitar mismo*, que entenderemos como permanecer (*bleiben*), mantener-se (*sich-aufhalten*).

Este permanecer o mantener-se tiene una *característica decisiva:* el *proteger* o *cuidar* o *mirar por* o *preservar* (utilizo estas palabras clave como sinónimos). Dicho *proteger* no se reduce a: 1. No hacer algo dañino contra lo protegido, ni tampoco se reduce a: 2. Un rescatar a lo protegido de una situación riesgosa.

127 Ibíd.; pp. 207 ss. (Ibíd.; pp. 154 ss.).

128 Ibíd.; p. 202 (Ibíd.; pp. 141 ss.).

El *proteger* consiste en: 3. Permitir el *despliegue* de algo *en plenitud, consiste en retroalbergarlo en su esencia,* consiste en *dejarlo ser sin violentarlo.* Este proteger de que hablamos implica, por lo pronto, un *estar contento* (*zufrieden sein*); en segundo lugar, un *estar en paz* (*Friede*) y, en tercer término, un *liberar* (*freien*).

A propósito de esto: para Heidegger, estar contento, en paz no significaría estar al margen de todo contratiempo, algo imposible; y la libertad, para él, *primariamente* no es sólo hacer lo que uno quiere o lo que a uno le da la gana. El estar contento, en paz, así como la libertad, son ingredientes del proteger, es decir, del habitar en que, sin perturbarlo, se *deja ser* a algo o a alguien *lo que más propiamente es.*

El proteger se dirige en cuatro direcciones: hacia la tierra, el cielo, los mortales y los divinos. Es decir: hacia lo que en esta etapa de su pensar Heidegger entiende por ser, palabra que escribe tachándola con una cruz de san Andrés, indicando con esa grafía que el ser es lo cuadrante, la cuaterna, la cuaternidad o la unicuadridad (uso estos términos como sinónimos; todos traducen *das Geviert*).

Aunque esta idea del ser tiene ilustres precedentes —el *Gorgias* de Platón, por ejemplo[129]—, los que inspiraron decisivamente a Heidegger para moverse hacia ella fueron,

129 Véase de Jean Beaufret, *Dialogue avec* Heidegger. IV. Le chemin de Heidegger, Les Éditions de Minuit, París, 1993; p. 123. Además, Gorgias, 507 e-508 a. Afirma allí Platón (Edición bilingüe. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951; p. 95. Trad. de Julio Calonge Ruiz.): "Dicen los sabios, Calicles, que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobierna la unión, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia, y por esta razón, amigo, llaman a este conjunto cosmos (orden) y no desorden y desenfreno". No obstante, poco antes de su muerte en mayo de 1976, Heidegger le comentaba a Beaufret que aun cuando en ese texto de Platón los cuatro son nombrados, la unicuadridad (*das Geviert*) está ausente,

entre otros, el poeta Hölderlin[130], Hans Jantzen[131] —historiador del arte en Friburgo—, y Walter Friedrich Otto[132] —investigador de la religión griega.

Tal vez, la "influencia" de Walter Friedrich Otto nos ayudaría a explicarnos *parcialmente* que Heidegger no sólo hable de Dios, sino también de los dioses. El llamado de Otto —acogido por Heidegger, en mi opinión—, consiste en volver a tomar en serio la religión griega, de tal suerte que los cristianos integremos de algún modo, en el seno de nuestra fe, a los dioses griegos. Obras suyas como las indicadas —*Los dioses de Grecia, Dioniso* y *Teofanía*— dan claves al respecto.

En 1928 —relata Jean Beaufret en el cuarto volumen de su *Diálogo con Heidegger*—, Hans Jantzen publicó un breve y luminoso ensayo titulado *Sobre el espacio interior de la iglesia gótica.* Allí, el autor reconoce como factor decisivo de ese

lo que no ocurriría en el poetizar de Hölderlin, donde hay referencia a la totalidad de la relación entre ellos, comprendiendo su centro, "que no es nunca alguno de los cuatro".

130 Como lo indica Otto Pöggeler en *El camino del pensar de Martin* Heidegger, Alianza Editorial, Madrid, 1986; p. 254; también, pp. 268 ss. Trad. de Félix Duque (Der Denkweg Martin Heideggers, 1963/1983).

131 *La arquitectura gótica*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1982.

132 Walter F. Otto: "*Dioniso.* Mito y culto", Ediciones Siruela, Madrid, 1997 ("*Dionysos.* Mithos und Kultus", 1933). "*Los dioses de Grecia.* La imagen de lo divino a la luz del espíritu griego", Eudeba, Buenos Aires, 1973. (*Die Götter Griechenlands*, 1929). "*Teofanía.* El espíritu de la antigua religión griega", Ed. Sexto Piso, México, 2007. Trad. de Juan Jorge Thomas (cedida por Eudeba) ("*Theophania.* Der Geist der altgriechischen Religion", obra publicada en la serie de la Rowohlts deutsche Enzyklopädie dirigida por Ernesto Grassi, Rowohlts Taschenbuch Verlag, Hamburg, 1956). Véase, de Joaquín Barceló, "En torno al mito de los griegos". En *Revista del Pacífico* Año II, N° 2, Valparaíso, 1965.

espacio el punto en el que la nave secundaria corta la nave principal. Quien se pone en la nave del crucero en Notre-Dame, continúa Beaufret, tiene delante de él el altar que se levanta en honor de Dios; detrás de él tiene la nave matriz donde se reúnen, como mortales, los fieles; a su derecha y a su izquierda tiene las dos "vidrieras redondas" que, a su manera, aluden a la Tierra y al Cielo. Es difícil, agrega, no darse cuenta de una referencia implícita al estudio de Jantzen en esta frase de la conferencia de Heidegger *Das Ding* (*La cosa*): "la unidad propia de la cuaterna, lo cuadrante o la unicuadridad es la cuadratura o cuadración [*Vierung*: constitución de los cuatro]"[133]. Tal referencia, le comentaba el mismo Heidegger, va en el sentido del ámbito que abre, como intersección de una cuadratura, la nave del crucero; ámbito desde el cual Jantzen interpreta el espacio interior de la iglesia gótica como estructura diáfana y como el espacio mismo de lo sagrado[134].

Vemos, pues, que la construcción arquitectónica —un puente, por ejemplo—, según sugiere Heidegger, tendría que alcanzar el rango de *cosa*[135], *tal como él la entiende*: algo que reúne en torno suyo a lo cuadrante —la tierra, el cielo, los mortales y los divinos—, *permitiendo así que el hombre habite propiamente, esto es, que alcance su esencia.* Sería de

133 "La cosa". En *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit.; p. 242. ("Das Ding". En *GA* 7; p. 181: "Die Einheit des Gevierts ist die Vierung").

134 *Dialogue avec* Heidegger, vol. IV; pp. 121 ss.

135 François Fédier advierte, empero, que habría que encontrar otra palabra, menos inducente a error, para designar lo que Heidegger llama das Ding, esto es, no algo cualquiera sin importancia, sino todo aquello que nos circunda, concerniéndonos, siendo —en cierto sentido—, lo más próximo, aunque, como tal, nunca llamando nuestra atención ("Causerie chez les architectes". En *Regarder Voir*, ed. cit.; p. 205).

gran importancia, no obstante, que los hombres asumiéramos —en los casos en que las posibilidades estén abiertas—, las construcciones como *cosas*, es decir, como lo que reúne la cuaterna, desplegando así nuestro ser más genuino.

§ 3. Paréntesis sobre el despliegue del ser del hombre. Heidegger y la "filosofía práctica"

El ser más propio del hombre no se despliega habitualmente, queda inhibido. Está decisivamente afectado por la deficiencia, o, más bien, por la *privación* (*stéresis*)[136]. Ejemplificando acerca de los modos de estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*) —esto es, de habitar (*wohnen*)—, Heidegger presenta esta enumeración: "habérselas con algo, producir, cultivar y cuidar, usar, abandonar y dejar perderse, emprender, llevar a término, averiguar, interrogar, contemplar, discutir, determinar... Estas maneras de estar-en tienen el modo de ser del ocuparse [*Besorgen*]". Y agrega, aludiendo a lo que queremos poner de manifiesto: "Maneras de ocuparse son también los modos *deficientes* [*die* defizienten *Modi*] del dejar de hacer, omitir, renunciar, reposar, y todos los modos de 'nada más que' respecto de las posibilidades del ocuparse"[137].

Al referirse a la convivencia humana, Heidegger parece ser más explícito respecto de la privación (*stéresis*) que ostenta el ser del hombre. "La solicitud [*Fürsorge*] —dice—,

136 Heidegger le da gran importancia al concepto de *stéresis* (privación). Por ejemplo. En "Qué es y cómo se determina la *Physis*. Aristóteles Física B, 1". En *Revista de Filosofía*, vol. XXI-XXII, Santiago, 1983. Trad. de Francisco Soler. Edición de Jorge Acevedo; pp. 48 ss. También: en *Hitos*, ed. cit.; pp. 243 ss. (*GA* 9; pp. 294 ss.).

137 *Ser y tiempo*, ed. cit.; p. 83 (*S. u. Z.*, ed. cit.; pp. 56 ss.).

en el sentido de institución social fáctica, se funda en la estructura del ser del Dasein que es el coestar [*Mitsein*]. Su urgencia fáctica deriva del hecho de que inmediata y regularmente el Dasein se mueve en modos deficientes [*defizienten Modi*] de la solicitud", como "estar uno contra otro, prescindir los unos de los otros, pasar el uno al lado del otro, no interesarse los unos por los otros"[138].

Apuntando en la misma dirección, y reforzando el planteamiento, alude al tratar a los demás como simples números: "Por el mero hecho de *ser*, el Dasein tiene el modo de ser del convivir [*Miteinandersein*]. Este no puede concebirse como consecuencia del hacerse presente aditivo de varios "sujetos". Sólo es posible encontrar un cierto número de "sujetos" cuando los otros, que comparecen primeramente en cuanto coexistentes, son tratados meramente como "números". Semejante "número" de sujetos sólo se descubre por medio de un determinado ser con y para los otros [*Mit- und Zueinandersein*]. Este "irrespetuoso" coestar "cuenta" con los otros, sin "contar en serio con" ellos y sin que tampoco quiera "tener que ver" con ellos"[139]. Digamos al paso, que en este ámbito surge el otro como peligro para mí y yo como peligro para él. O, mejor dicho, en tal ámbito se acentúa la básica peligrosidad inherente a la convivencia entre los hombres[140].

138 Ibíd.; p. 146 (Ibíd.; p. 121).

139 Ibíd.; p. 150 (Ibíd.; p. 125). Seguramente por errata, en la siguiente frase se omitió la trad. del adjetivo que acompaña a *Resultat: Dieses kann nicht als summatives Resultat des Vorkommens mehrerer "Subjekte" begriffen werden.*

140 A propósito de esto, creo que vale la pena recordar el capítulo VII de *El hombre y la gente [Curso de 1949-1950]*, "gran mamotreto sociológico" de Ortega, titulado, precisamente, 'El peligro que es el

El proteger que caracteriza al genuino habitar tampoco se manifiesta propiamente en cuanto nuestro habitar actual discurre —según Heidegger—, bajo el señorío de la esencia de la técnica moderna o, lo que es lo mismo, bajo "el dominio de la poderosa proposición fundamental", la proposición del fundamento (*der Satz vom Grund*). En lo que a la convivencia humana se refiere, el otro, *en cuanto* hombre de la técnica sometido al "prevalecer de la proposición fundamental"[141], me trata como animal del trabajo, material humano o recurso humano, y yo, también *en cuanto* hombre de la era atómica, respondo de la misma manera. La convivencia anticipativo-liberadora[142] —la más propia, según Heidegger—, queda aplastada en el ámbito del convivir técnico-moderno.

Tenemos que concluir, pues, que el habitar genuino entendido como el ser del hombre no es algo que acontezca espontáneamente en plenitud. Por el contrario, es necesario "alcanzarlo" —aunque, *de algún modo,* estemos siempre *ya* en él—, a través de una "disciplina" en el existir que, sin contradecir a Heidegger, bien podríamos llamar ética.

En efecto, con frecuencia se concibe el pensar de Heidegger como una pura meditación sobre el ser —abstractamente entendido, esto es, erróneamente concebido—,

---

otro y la sorpresa que es el yo' (*O. C.*, vol. X, ed. cit., 2010; pp. 234 ss.).

141 Véase de Heidegger, *La proposición del fundamento,* Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991. Trad. de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela; pp. 188 ss. También, "El principio de razón". En *¿Qué es filosofía?*, Editorial Nárcea, Madrid, 1978; pp. 78 ss. Trad. de José Luis Molinuevo (*GA* 10: *Der Satz vom Grund*, 1997; pp. 177 ss. Edición de Petra Jaeger).

142 Véase al respecto, *Ser y tiempo*, ed. cit.; p. 147 (*S. u. Z.*, ed. cit.; p. 122).

exenta de una dimensión "práctica". Creo, sin embargo, que una mirada atenta sobre su obra puede descubrir "fácilmente" una multitud de problemas que, *si queremos ligarlos a las disciplinas tradicionales de la filosofía* —lo cual no es obligatorio—, necesariamente tendríamos que vincularlos a la meditación "ética", comprendiendo, eso sí, la palabra ética como refiriendo al habitar del hombre[143]. Enumero, por lo pronto, una serie de "imperativos" derivados de su pensamiento. No los ordeno ni jerarquizo. Sólo aludo a ellos para sugerir que la llamada "filosofía práctica" no está ausente de los textos de Heidegger.

Considerando sólo *Ser y tiempo*: 1) Convivir de una manera anticipativo-liberadora. 2) Saber moverse en la equivocidad del *Ser* o *uno*. 3) Estar en guardia frente a la caída en la habladuría, la curiosidad o avidez de novedades y la ambigüedad. 4) Asumir la propia finitud. 5) Estar abierto al llamado de la consciencia moral (*Gewissen*). 6) Sumirse en el obrar fáctico para oír propiamente ese llamado. 7) Empuñar la historicidad inherente a la existencia. 8) Asumir apropiadamente la temporalidad del vivir, tanto personal como social.

Tomando en cuenta escritos posteriores a *Ser y tiempo*: 9) Conservar —o reconquistar— el arraigo o autoctonía. 10) Cultivar el pensar meditativo y no sólo el pensar computante o técnico. 11) No reducir a los demás ni reducirse uno mismo a animal del trabajo, material humano o recurso humano. 12) Volver a tomar contacto con la naturaleza

143 Véase el capítulo XI de mi libro *Heidegger y la época técnica*. Además: a) Luis César Santiesteban, Heidegger *y la ética*, Ed. Aldus, México, 2009. b) Klaus Held, "La serenidad como virtud de la época técnica". En Ángel Xolocotzi y Célida Godina (coords.), "*La técnica ¿orden o desmesura?* Reflexiones desde la fenomenología y la hermenéutica", Los libros de Homero/Universidad Autónoma de Puebla, México, 2009.

natural desde nuestro encapsulamiento en la naturaleza técnicamente calculable. 13) Ganar un develar respetuoso frente —o al lado—, de un develar provocante. 14) Lograr una auténtica *cercanía* respecto de lo que nos rodea, de los que están en torno nuestro y de nosotros mismos. 15) Dejar ser, protegiendo, sin violentar ni imponerse (cuando eso corresponda). 16) Alcanzar el desasimiento o serenidad (*Gelassenheit*) frente a los artefactos técnicos. 17) Estar dispuesto a abrirse frente al misterio o, más bien, secreto (*Geheimnis*) envuelto en el mundo técnico. 18) Estar atento y ser cuidadoso ante lo Sagrado.

§ 4. Fenomenología experiencial

Retomemos la línea central de nuestra exposición: Heidegger habría puesto en juego, junto con la fenomenología como la entendía en sus primeros escritos de madurez, la *experiencia* como momento fundamental y decisivo de su pensar. ¿Qué entiende por tal?

Él nos da en "La esencia del lenguaje" al menos tres determinaciones de lo que entiende por *experiencia*. La tercera resume las dos primeras. Las enuncio ordenadamente:

Primera determinación de experiencia: "Hacer una experiencia con algo —sea una cosa, un ser humano, un dios— significa que algo nos acaece, nos alcanza; que se apodera de nosotros, que nos tumba y nos transforma. Cuando hablamos de 'hacer' una experiencia, esto no significa precisamente que nosotros la hagamos acaecer; *hacer* significa aquí: sufrir, padecer, tomar lo que nos alcanza receptivamente, aceptar, en la medida en que nos sometemos a ello. Algo se hace, adviene, tiene lugar".

Segunda determinación de experiencia: "Hacer una experiencia, *erfahren*, significa, en el sentido preciso del término: [...] obtener algo en el camino; alcanzar algo en la andanza de un camino".

Tercera determinación de experiencia, que sintetiza las dos anteriores: "Hacer una experiencia significa: alcanzar algo caminando en un camino. Hacer una experiencia con algo significa que aquello mismo hacia donde llegamos caminando para alcanzarlo nos demanda (*belangt*), nos toca y nos requiere en tanto que nos transforma hacia sí mismo"[144].

Una determinación negativa de lo que sea experiencia —y que nos puede ayudar a entender qué se entiende positivamente por experiencia—, consiste en diferenciarla de un *mero procurarse noticias* sobre algo. Por ejemplo, nos dice Heidegger, "hacer una experiencia con el habla es algo distinto a la adquisición de conocimientos sobre el habla"[145]. Probablemente, procurarse noticias sobre el lenguaje está al alcance de cualquiera. Experienciar pensantemente el lenguaje requiere de una preparación larga, compleja y tenaz.

Poniendo en juego el *experienciar así comprendido,* en su conferencia "Construir Habitar Pensar" Heidegger llega a los resultados ya enunciados y a otros que enunciaremos luego. La *fenomenología experiencial* de Heidegger no pretende en su conferencia "Construir Habitar Pensar" ni la *cientificidad en sentido restringido* ni el *conceptualizar*

144 "La esencia del lenguaje". En *De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2ª ed., 1990; pp. 143, 152, 159. Trad. de Yves Zimmermann ("Das Wesen der Sprache" (1957/1958). En *GA* 12: *Unterwegs zur Sprache*, 1985; pp. 149, 159, 167. Edición de F.-W. von Herrmann).

145 Ibíd.; p. 144 (Ibíd.; p. 150).

entendido como un apoderarse de algo para dominarlo. La unicuadridad —figura matriz del ser—, *no es perseguida para ser agarrada y asegurada* conceptualmente, sino que, más bien, *es acogida en una experiencia pensante con* ella. En la experiencia pensante de la unicuadridad se posibilita que esta —la unicuadridad—, tenga lugar en plenitud. Estando en ella y estando en camino hacia ella —la unicuadridad—, oímos su llamada, su interpelación; correspondemos a esa llamada caminando hacia ella de tal modo que al alcanzarla de manera renovada, somos transformados en el sentido de ella, en el sentido de la unicuadridad. Experienciando pensantemente la unicuadridad nos reinsertamos en ella de una manera que no se reduce al habitar técnico-moderno predominante en la actualidad. Al asumir de un nuevo modo la mortalidad que nos es inherente, protegemos la unicuadridad en vez de lanzarnos en una conquista de ella en que predomine el querer de la voluntad que domina la tierra, no respeta al cielo, ignora la mortalidad del mortal y permanece cerrado tanto al ámbito de lo sagrado como a las señales de ausencia y presencia de los divinos.

Resumiendo el resultado de la meditación heideggeriana en "Construir Habitar Pensar" —realizada mediante la fenomenología experiencial—, pongamos delante lo que el filósofo entiende por habitar genuino. La *descripción sucinta* de este *genuino habitar* la presenta él, en la mayoría de los casos, en contraposición con el *habitar del mundo técnico actualmente predominante*; esta manera *comparativa* de mostrarlo permite ver sus peculiaridades de manera *perfilada*. Dice, entonces (y reitero, por lo pronto, un planteo hecho anteriormente):

"Los mortales *son* en lo cuadrante, *habitando*. Pero, el rasgo fundamental del habitar es el proteger [el cuidar, el

mirar por, el preservar: das Schonen]. Los mortales habitan de modo que ellos protegen lo cuadrante en su esencia. Según eso, el proteger habitante es cuádruple"[146].

Primero, *respecto de la tierra*: "a) Los mortales habitan en cuanto salvan la Tierra; tomada la palabra salvar [retten] en el viejo sentido, que conocía aún Lessing. La salvación no es solamente quitar un peligro; salvar significa propiamente: liberar [*freilassen*: franquearle la entrada a] algo en su propia esencia. b) El salvar a la Tierra es más que sacarle provecho o, pues, trabajarla excesivamente. El salvar a la Tierra no domina a la Tierra y no hace esclava a la Tierra, de donde sólo hay un paso hasta la explotación sin límites"[147].

Segundo, *respecto del cielo*: "a) Los mortales habitan en cuanto acogen al Cielo en cuanto Cielo. Dejan su curso al Sol y a la Luna, su ruta a las Estrellas, a las estaciones del año su bendecir y su inclemencia; b) no convierten la noche en día y el día en fatiga llena de ajetreos".

Tercero, *respecto de los divinos*: "a) Los mortales habitan en cuanto esperan a los Divinos en cuanto Divinos. Esperando, mantienen contrapuesto a ellos, lo inesperado. Aguardan la señal de su llegada y no desconocen los indicios de su falta. b) No se hacen sus dioses y no practican el culto de

146 "Construir Habitar Pensar", ed. cit.; p. 205 (*GA* 7; p. 152). *Das Schonen* —el proteger, el cuidar, el mirar por, el preservar—, *die Sorge* —el cuidado, la cura, la pre-ocupación—, y *schützen* —proteger, resguardar—, serían términos que en Heidegger apuntan a lo mismo. Sobre este último término, véase "¿Y para qué poetas?". En *Caminos de bosque*, ed. cit.; pp. 251 ss. ("Wozu Dichter?". En *GA* 5; pp. 280 ss.).

147 Véase Félix Duque, *Habitar la tierra*, Abada Editores, Madrid, 2008; pp. 126-155.

ídolos. c) En la desgracia [*Unheil*] esperan aún la gracia [*Heil*] retraída"[148].

Cuarto, *respecto de los mortales*: "Los mortales habitan en cuanto que a su propia esencia, que es tener el poder de la muerte en cuanto muerte, la conducen hacia el uso de ese poder para que sea una buena muerte. Los mortales guiados hacia la esencia de la muerte no significa, de ningún modo, poner como meta la muerte en cuanto vacía nada; tampoco mienta el entenebrecer el habitar por medio de un ciego poner la vista en el fin"[149].

En suma: "En el salvar a la Tierra, en el acoger al Cielo, en el esperar a los Divinos, en el guiar de los Mortales, se acontece el habitar en cuanto cuádruple proteger [cuidar, mirar por, preservar] de lo cuadrante. Proteger [cuidar, mirar por, preservar] quiere decir: custodiar lo cuadrante en su esencia"[150].

148 Véase François Fédier, "Carta a Robert Marteau", *Revista de Filosofía*, vol. XVI, N°s 1-2, Santiago, 1978. Trad. de Francisco Soler ("Lettre à Robert Marteau", *Regarder Voir*, ed. cit.; pp. 165-172. Además, en esa misma obra, "Qu'est-ce que Dieu?"; pp. 173-186).

149 Véase Françoise Dastur, *La muerte. Ensayo sobre la finitud*, Ed. Herder, Barcelona, 2008. Trad. de María Pons Irazazábal.

150 "Construir Habitar Pensar", ed. cit.; pp. 205 ss. (*GA* 7; pp. 152 ss.).

IV
Verdad originaria como apertura (doce tesis acerca de la verdad)

A la memoria de don Jorge Millas. Tuve el honor de asistir al último curso —de Teoría del Conocimiento—, ofrecido por él en la antigua Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile —año 1967—.

"Según lo dicho sólo necesitamos pues habituarnos nuevamente a traducir la palabra griega *alétheia*, en lugar de 'verdad' en el sentido de rectitud, por la palabra alemana *'Unverborgenheit'* [no-ocultamiento]. Este es —se dice con benevolencia—, el mérito del tratado 'Ser y tiempo', que a través de él esta traducción literal de *alétheia* nuevamente se puso en circulación. Desde entonces se traduce *alétheia* ahora por no-ocultamiento y —todo queda igual que antes. Pues con el mero cambio del uso idiomático no se ha ganado absolutamente nada"[151].

151 Martin Heidegger, *Preguntas fundamentales de la Filosofía*, Ediciones del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, Santiago, 2ª ed. revisada, 2006; p. 77. Trad. de Pablo Sandoval. Edición de Jorge Acevedo —Ed. Comares, Granada, 2008. Trad. de Ángel Xolocotzi Yáñez; p. 97 (*GA* 45: "*Grundfragen der Philosophie.* Ausgewählte 'Probleme' der 'Logik'" [1937/38], 1984; p. 101. Edición de F.-W. v. Herrmann).

§ 1. Verdad originaria en *Ser y tiempo*

En la obra de Ortega hay múltiples referencias a Heidegger. Además, hace ya algún tiempo sus "Notas de Trabajo sobre Heidegger" fueron editadas por José Luis Molinuevo y Domingo Hernández Sánchez en la *Revista de Estudios Orteguianos*[152]. Si, tal como lo hace Francisco Soler, las clasificamos en críticas y elogiosas y nos detenemos especialmente en estas últimas, hallaremos al menos tres referencias de especial pertinencia respecto a nuestro tema. Según la primera, el libro *Ser y tiempo* —donde Heidegger hace un replanteamiento que se puede considerar ya como un clásico respecto de la verdad—, "fue un libro genial"[153]. Con-

152 *Revista de Estudios Orteguianos*, N° 2 y N° 3, Madrid, 2001. El N° 1 es de noviembre de 2000. Considérese que los *Estudios Heideggerianos* —en inglés, francés y alemán—, comenzaron mucho antes. En 1985. Ambos inicios están separados por lo que Ortega considera el lapso correspondiente a una generación, quince años. ¿Significa eso algo? ¿O es una mera casualidad?

153 *La idea de principio en* Leibniz *y la evolución de la teoría deductiva*, *Obras Completas*, vol. IX, Fundación J. Ortega y Gasset/Editorial Taurus, Madrid, 2009, § 32; p. 1149. En nota.

sideremos que Ortega no solía usar el calificativo de genial a troche y moche, y menos aún respecto de la obra de un coetáneo. Una segunda referencia indica que en el problema de la verdad Heidegger ha ido hasta lo más profundo y habría alcanzado una suficiente radicalidad, que Ortega echa de menos en otros temas. Dice, en efecto, que en el problema de la verdad Heidegger "se ha ido a fondo y ha descendido hasta la región donde están sus raíces"[154]. Una tercera referencia señala la coincidencia entre ambos autores respecto

154 Ibíd., § 29; p. 1124. En nota, sin embargo, Ortega atenúa su elogio diciendo que Heidegger, "aunque reconoce, claro es, en general, que el hombre es histórico [...] no hace esto bueno en su análisis de ningún tema particular", lo que le habría llevado "al desconocimiento de la historicidad constitutiva de la función 'verdad' que es a esta común con todos los demás ingredientes humanos" (Ibíd.). Pienso que si Ortega hubiera podido conocer los escritos de Heidegger que en el momento de redactar el Leibniz estaban inéditos, probablemente no habría deslizado esta crítica en su elogio. Además, hay que hacer resaltar que este texto —exceptuando algunos fragmentos—, no apareció en vida de Ortega, no está completo, ni alcanzó a ser revisado suficientemente por él para su publicación. (Véase, de Julián Marías, "Exhortación al estudio de un libro". En *La Escuela de Madrid*; *Obras*, vol. VII, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1960; pp. 437-441. En especial, p. 439). Si hubiera ocurrido eso que no pasó, probablemente las objeciones a Heidegger que encontramos en el Leibniz habrían tomado otra forma, se habrían morigerado o no habrían sido formuladas, como lo sugiere la carta de Heidegger a Jaspers del 10 de diciembre de 1949, donde Heidegger señala que ha recibido una carta de Ortega en la que este le aclara que sus críticas al existencialismo no están dirigidas a él (Cfr. Martin Heidegger-Karl Jaspers, *Correspondencia*, Ed. Síntesis, Madrid, 2003. Carta 139; p. 155. Edición de Walter Biemel y Hans Saner. Trad. de Juan José García Norro). Aunque Heidegger considera ingenua la actitud de Ortega —dada la situación que vivía, en que era blanco de innumerables ataques calumniosos—, le dice a Jaspers que de todos modos toma nota de ella.

de concebir la verdad como *alétheia*[155] y como estructura de la vida humana (como estructura del Dasein, en la terminología de Heidegger). Refiriéndose al "admirable libro de Heidegger titulado *Ser y tiempo,* y publicado en 1927", dice Ortega que en esa obra se coincidiría con lo planteado por él en sus *Meditaciones del Quijote* respecto de "la interpretación de la verdad como *alétheia,* en el sentido etimológico de 'descubrimiento, desvelación, quitar un velo o cubridor'", y respecto de la intelección del conocimiento como algo incluido 'en la raíz de la *constitución del hombre*'[156] (entendamos que Ortega habla del hombre en un sentido muy amplio, y que, por otra parte, de alguna manera se estaría

155 Julián Marías ha mostrado la importancia del aporte de Ortega a la idea de la verdad como *alétheia*. Véase, por ejemplo, su "Comentario" a las *Meditaciones del Quijote*, de Ortega, Ed. Revista de Occidente (Colección Selecta), Madrid, 1966; pp. 246 ss. (Esta edición de las *Meditaciones* —que incluye el "Comentario" aludido—, ha sido reeditada por la Ed. Cátedra de Madrid). Además, *Ortega: Circunstancia y Vocación*, Sección III, Cap. VI, sobre todo el apartado 80. Ed. Alianza, Madrid, 1984.

156 Cfr. de Ortega, *Obras Completas*, vol. V, ed. cit., 2005; pp. 127 ss., en nota. Otras versiones: a) "Pidiendo un Goethe desde dentro". En "Goethe-Dilthey", Revista de Occidente, Alianza Editorial, Madrid, 1983; pp. 24 ss., en nota. b) *Carta a un alemán. Pidiendo un Goethe desde dentro*, Biblioteca Nueva, Fundación Goethe, Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 2004; pp. 89 ss. [Edición bilingüe: castellano-alemán]. Este texto ha sido comentado por Francisco Soler en *Apuntes acerca del pensar de* Heidegger, Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1983; pp. 191 ss. Edición de Jorge Acevedo. Lamentablemente, la contraposición entre ambos autores quedó interrumpida en la obra de Soler. Por otra parte, dejo para otra ocasión afinar la coincidencia que habría entre Ortega y Heidegger a propósito de los dos temas aludidos, puesto que ciertas palabras de la nota señalada hacen pensar —al menos, a primera vista—, que podría haber diferencias significativas.

refiriendo con la palabra 'conocimiento' a lo que Heidegger llama apertura o estado-de-abierto).

En el § 44 de *Ser y tiempo* —que es el que principalmente Ortega habría tenido ante la vista para referirse al concepto de verdad en Heidegger—, se afirma que la verdad *en su sentido más originario* es un carácter del ser del hombre (Dasein) y no un atributo posible del enunciado. Recurriendo a una retórica —uso esta palabra en su mejor sentido—, que procuraba ser eficaz en su afán develador, Heidegger lanza allí frases provocativas que procuraban producir un pequeño *shock* al lector encerrado en las habituales concepciones de la verdad. Por ejemplo: 1. "Ser-verdadero (verdad) quiere decir ser-descubridor"[157]. 2. "Primariamente 'verdadero', es decir, descubridor, es el Dasein"[158]. 3. "*El Dasein es 'en la verdad'*"[159]. Por cierto, Heidegger explica sus afirmaciones de modo tal que después de ellas sus frases dejan de ser provocativas y paradójicas. Pero estas explicaciones, *en el contexto de un pensar radicalmente innovador*, parecen necesitar de una vuelta a ellas una y otra vez, de tal manera que cumplan su papel adverante. El mismo Heidegger nos advierte, en una nota manuscrita marginal que escribió en el ejemplar de *Ser y tiempo* que usaba en su cabaña de la Selva Negra, que si nos mantenemos dentro del horizonte de la interpretación tradicional de la verdad nunca podrán volverse plenamente comprensibles tesis como las anteriormente indicadas, aunque se hagan especiales esfuerzos

157 *Ser y tiempo*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1997; p. 239. Trad. de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga (*S. u. Z.*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993; p. 219).

158 Ibíd.; p. 241 (Ibíd.; p. 220).

159 Ibíd. (Ibíd.).

para lograrlo. Los esfuerzos del propio Heidegger cuando redactó el libro no habrían sido eficaces para darse a entender, según lo sugiere él mismo en esa nota[160].

(*Ser y tiempo* habría sido una obra malograda —fracasada, que salió mal—, según Heidegger escribe al crítico literario Max Kommerell, en 1942. "Sein und Zeit war eine Verunglückung". Lo hace notar Günter Figal en su libro *Martin Heidegger zur Einführung*[161]. Para explicitar el juicio de Heidegger respecto de su propia obra, trae a colación una carta que el filósofo dirige a Elizabeth Blochmann el 20 de diciembre de 1935, desde Friburgo; hacia el final de la carta, le dice a su amiga que provisoriamente las hojas se acumulan en una carpeta intitulada "Crítica de *Ser y tiempo*", y que se ha puesto lentamente a entender este libro, respecto del cual conceptualiza más claramente la pregunta directriz; agrega que ve la gran imprudencia introducida en ese libro; pero, añade, quizás es necesario hacer tales 'saltos' [*Sprünge*] para tomar cierto impulso [*Sprung*]. Sólo que, concluye, es preciso ahora plantear de nuevo la misma pregunta, pero de manera mucho más original y más libre, tanto respecto de todo lo que se entiende como conforme a la época como de todo lo que es materia de erudición[162]).

160 Ibíd.; p. 243, nota b (Ibíd.; p. 223, nota b; la nota aparece en la p. 444).

161 Julius Verlag, Hamburg, Cuarta edición, 2003 (primera edición, 1992); p. 48.

162 Hay versión francesa del epistolario entre Heidegger y Elizabeth Blochmann. Cfr. Martin Heidegger, "*Correspondence avec Karl Jaspers* suivi de *Correspondence avec Elizabeth Blochmann*", Éditions Gallimard, París, 1996. El segundo epistolario lo traduce Pascal David.

En un libro complementario de *Ser y tiempo, Introducción a la filosofía,* hace una advertencia tan fuerte como la anterior —o aún más que ella—. Dice allí: "Ese contexto de relaciones (sujeto enunciante, representación, significado, objeto) —que en gran medida constituyen el horizonte de la interpretación tradicional de la verdad—*, es tan convincente, resulta tan natural, que, casi sin darse uno cuenta, retorna uno a él una y otra vez"[163]. Por tanto, no sólo es preciso ir alejándose de dicho horizonte hasta dejarlo atrás por completo, sino que hay que estar constantemente en guardia para no recaer en él *sin que nos demos cuenta de que la recaída ha ocurrido.*

Dicho sea de paso, hay varios textos de Heidegger cuyo origen remite a fechas cercanas a 1927 o coincidentes con ella, año en que se publicó *Ser y tiempo.* Como *Introducción a la filosofía* (1928/1929), también lo complementan, y conviene tenerlos presentes como contexto inmediato suyo. Nombro algunos: "*Ontología.* Hermenéutica de la facticidad" (1923), *El concepto del tiempo* (1924), *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo* (1925), *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927), *Kant y el problema de la metafísica* [Parte Cuarta] (1929), *¿Qué es metafísica?* (1929), *De la esencia del fundamento* (1929), *De la esencia de la verdad* (1930), "*Los conceptos fundamentales de la metafísica.* Mundo-finitud-soledad" (1929-1930).

163 *Introducción a la filosofía*, Ediciones Cátedra/Universidad de Valencia, Madrid, 1999; p. 75. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Lo que va entre guiones es mío (*Gesamtausgabe* (*GA*: Edición Integral), vol. 27. *Einleitung in die Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996. Edición de Otto Saame † e Ina Saame-Speidel. Página 66. En adelante me referiré a esta obra así: *GA* 27). A veces introduzco variaciones en la esclarecedora versión de Jiménez Redondo.

En el § 44 de *Ser y tiempo* Heidegger trata de ubicarnos en el nivel de la verdad originaria, es decir, en el de la apertura, aperturidad o estado-de-abierto (*Erschlossenheit*) del Dasein. Ya en él nos dice que la apertura (*Erschlossenheit*) culmina en la verdad de la existencia, esto es, en lo que más adelante llamará resolución (*Entschlossenheit*), y, por tanto, remite a ella. Afirma: "La aperturidad más originaria, vale decir, la más propia, en la que el Dasein puede estar en cuanto poder-ser, es la *verdad de la existencia* —la *Entschlossenheit*, la resolución—"[164]. En *Introducción a la filosofía* se agrega —o se explicita paladinamente, puesto que en *Ser y tiempo* estaría dicho (o subdicho), sin que se insista en ello *en la parte que Heidegger dedica a su propia postura*[165] en el § 44—, que la apertura del Dasein se radicaliza en la verdad del ser, en "lo que llamamos develamiento o desvelamiento del ser, es decir, el develar el ser (*Enthüllen von Sein*), es decir, verdad ontológica (*ontologische Wahrheit*)"[166]. Pero no es el momento de adentrarse en esas exploraciones que van empujando a interpretaciones de lo más originario de la verdad[167], las que

164 *Ser y tiempo*, ed. cit.; p. 242. Lo que va entre guiones es mío (*S. u. Z.*; p. 221).

165 Sí lo hace en sus consideraciones "históricas" sobre la verdad, al referirse a Heráclito, Parménides y Aristóteles (*Ser y tiempo*, § 44, Introducción; pp. 233 ss. [*S. u. Z.*; pp. 212 ss.]). También lo hace al finalizar la exposición de su propia postura y transitar hacia la Segunda Sección del libro (Ibíd.; pp. 249 ss. [*S. u. Z.*; p. 230]. En la p. 249 [*S. u. Z.*; p. 230], a propósito de la frase "Qué significa que el ser 'es', cuando debe distinguírselo de todo ente", pone una nota manuscrita marginal: "Diferencia ontológica". ¿Quiso subrayar con ella algo que no había sido suficientemente destacado a sus propios ojos en la versión inicial del libro?

166 *Introducción a la filosofía*, ed. cit.; p. 218 (*GA* 27; p. 205).

167 Ibíd. (Ibíd.).

persistirán en sus ahondamientos dentro del fenómeno en la obra ulterior de Heidegger. Mantengámonos, por ahora, en la parte central del § 44 de *Ser y tiempo*, titulado *Dasein, aperturidad y verdad.*

Cuando Heidegger habla de apertura, aperturidad o estado-de-abierto (*Erschlossenheit*) del Dasein, se está refiriendo sintéticamente al Ahí (Da) del Da-sein. Analíticamente visto, comprobamos que el Ahí del Dasein (estar-en-el-ahí) está constituido por el comprender (*Verstehen*), la disposición afectiva, encontrarse o talante (*Befindlichkeit*) y el discurso o habla (*Rede*). Así como corpóreamente estamos parados en el suelo de una habitación o de una vereda, metafísicamente estamos parados en el Ahí de nuestro Dasein. Dicho Ahí es el estar-en de la estructura fundamental *a priori* del Dasein, estar-en-el-mundo. El mundo y el existente son los otros momentos[168] constituyentes de tal estructura.

Heidegger dedica los capítulos II y V de la Primera Sección de *Ser y tiempo* al estar-en como tal del estar-en-el-mundo y, por tanto, al Ahí del ser-ahí (Da-sein). Se trata de 13 parágrafos (§§ 12-13; §§ 28-38) en los que describe existenciales o existenciarios —caracteres del ser del Dasein—, que en el § 44 quedan recogidos en uno solo: la apertura (*Erschlossenheit*). Aunque el contexto *inmediato* del concepto de apertura es el tratado *Ser y tiempo* completo, él remite ante todo a los conceptos tratados en los parágrafos antes señalados, puesto que en él se "resumen" todos ellos

168 La palabra "momento" hay que entenderla en el sentido que le asigna Husserl: un ingrediente de una totalidad inseparable de los demás momentos que la constituyen, de tal manera que cada momento remite a los demás, y los demás a él, siendo inteligibles sólo uno en relación a los otros, y los otros en relación al momento de que se trate.

y se da un paso nuevo. Una de las primeras impleciones del concepto de apertura la podemos alcanzar mediante la intelección de los conceptos trabajados previamente en el libro y que en él quedan recogidos. Hay que tener presentes, pues, los conceptos de comprender, disposición afectiva y discurso. Pero también es preciso tener ante la vista conceptos que describen fenómenos estrechamente ligados a aquellos, como la interpretación (*Auslegung*) y el enunciado (*Aussage*) —vinculados con el comprender—, y el lenguaje (*Sprache*) —vinculado con el discurso—. Por otro lado, habría que tomar en cuenta los dos ejemplos de disposición afectiva que Heidegger presenta antes del § 44: el miedo (*Furcht*) —dentro de los parágrafos ya indicados—, y la angustia (*Angst*) —abordada en el § 40, con el sugerente título —sugerente en *relación a nuestro tema*—, "La disposición afectiva fundamental de la angustia como modo eminente *de la aperturidad del Dasein*" (énfasis añadido).

Además, es necesario considerar las maneras cotidianas y caídas en que se dan normalmente los existenciales o existenciarios que constituyen el Ahí del Dasein; me refiero a la habladuría (*Gerede*), la curiosidad o avidez de novedades (*Neugier*) y la ambigüedad (*Zweideutigkeit*). Por cierto, a esa lista hay que agregar la caída (*das Verfallen*).

La interpretación tradicional de la verdad adolecería de radicalidad insuficiente en cuanto ubica el problema, *de partida y así definitivamente*, en un fenómeno que, sin duda, es importante, pero que es secundario: el enunciado. *Allí se instala y de ahí no se mueve.* Pero el enunciado es un modo derivado de la interpretación. Y la interpretación, a su vez, es un modo derivado del comprender. Tampoco es, pues, la interpretación el fenómeno más radical en lo que a la verdad se refiere. Y el comprender, *tomado aisladamente*,

tampoco sería "el lugar" de la verdad. Consideremos que, por ejemplo, la disposición afectiva, el encontrarse o talante también abre (o cierra). El "mero estado de ánimo" ("die bloße Stimmung") —advierte Heidegger—, abre el Ahí más originariamente que toda aprehensión reflexiva o cualquiera reflexión inmanente; "pero también lo *cierra* más obstinadamente que cualquier *no* percepción"[169].

Heidegger avanza —o, más bien, retrocede—, hacia la verdad originaria, la verdad de la existencia, lo cual también hace en *Introducción a la filosofía*, complemento imprescindible —en mi opinión—, de *Ser y tiempo*. Por lo pronto, en esa obra expone varios temas de esta última de manera más accesible, ya que en ella se recoge un curso —impartido en el primer semestre del curso 1928-1929, en la Universidad de Friburgo[170]—; además, sus auditores no eran especialistas en filosofía; en fin, podemos pensar que Heidegger se esmeró especialmente en él, ya que se trataba del primer curso que daba en su universidad de origen, después de haber estado en Marburgo[171].

§ 2. Verdad originaria en *Introducción a la filosofía*

La manera de referirse a la verdad originaria que hallamos en *Introducción a la filosofía* es inhabitual en su autor, tal como lo hace resaltar Jean Montenot, editor del libro

169 *Ser y tiempo*, ed. cit.; pp. 160 ss. (*S. u. Z.*; p. 136).

170 Epílogo del Editor. *Introducción a la filosofía*, ed. cit.; p. 427 (*GA* 27; p. 403).

171 Carta a Jaspers del 24 de septiembre de 1928. En *Correspondencia*, ed. cit.; p. 85 (citado por Manuel Jiménez Redondo en su Epílogo del Traductor. *Introducción a la filosofía*, ed. cit.; p. 459).

Introduction à la pensée de Heidegger, de Jean Wahl, obra que recoge un curso de Wahl —impartido entre enero y junio de 1946 en la Sorbona—, dedicado, precisamente, al curso de Heidegger que recoge *Introducción a la filosofía*, el que circulaba en Francia a través de notas tomadas por estudiantes que habían asistido a las lecciones de Heidegger en Friburgo[172]. El tratamiento del problema de la verdad lo realiza Heidegger a través de doce tesis (aunque no sólo de ese modo).

Sea dicho de paso, *Introducción a la filosofía* no sólo remite al texto de Wahl antes nombrado. También habría tenido un eco significativo en el libro de Xavier Zubiri *El hombre y la verdad*[173], que podría considerarse —según Manuel Jiménez Redondo—, "un impresionante comentario español y una réplica española" a *Introducción a la filosofía*, planteo que se basa, entre otras razones, en el hecho de que Zubiri asistió al curso que sirve de base a la obra de Heidegger[174].

Lo novedoso del libro en cuestión respecto de *Ser y tiempo* lo hallamos, además —y con esto no pretendo agotar la lista de novedades—, en la alusión a otros aspectos de la verdad que en dicho tratado no son enfrentados tan directamente;

172 Jean Wahl. *Introduction à la pensée de* Heidegger, Librairie Générale Française, París, 1998; pp. 7 ss. Tal vez —indica Montenot, remitiendo a Frédéric de Towarnicki—, Alexander Koyré habría llevado ya en 1929 una copia del curso de Heidegger a Francia.

173 Xavier Zubiri. *El hombre y la verdad* (1966), Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1999. Edición de Juan A. Nicolás. Esquema y resumen de Ignacio Ellacuría.

174 *Introducción a la filosofía*, ed. cit.; pp. 457 ss. Más aún. "Diríase —afirma Jiménez Redondo—, que Zubiri incluso se había decidido a acabar el curso de Heidegger, añadiéndole el capítulo sobre 'filosofía e historia' que Heidegger anuncia como tercera parte de su curso, pero que no llegó a desarrollar en el curso" (Ibíd.; p. 457).

por ejemplo, se alude —brevemente, es cierto—, a la apertura en el niño y en el hombre prehistórico. El capítulo IV de la Sección Primera —Verdad, Exsistencia, Con-ser (*Wahrheit, Dasein, Mit-sein*)—, se inicia con un parágrafo, el 15, titulado *El ser descubridora la exsistencia en el niño y en los primeros tiempos del hombre* (*Entdeckendsein beim frühzeitlichen und frühmenschlichen Dasein*).

Las doce tesis[175] no se enuncian juntas en un solo lugar, capítulo o parágrafo; van apareciendo progresivamente. En el § 21 —*Resumen de nuestra interpretación de la verdad* (*Zusammenfassung der Interpretation der Wahrheit*)—, dentro del capítulo V de la Sección Primera —El ámbito de la esencia de la verdad y la esencia de la ciencia—, aparecen las primeras ocho tesis[176].

En el § 28 —dentro del capítulo siguiente, el VI: Sobre la diferencia entre ciencia y filosofía—, aparecen las tesis nueve, diez y once. El título del parágrafo: *Verdad óntica y verdad ontológica. Verdad y transcendencia de la exsistencia* (*Ontische und ontologische Wahrheit. Wahrheit und Transzendenz des Daseins*)[177].

En el § 29 —*El filosofar en tanto que transcender pertenece a la esencia de la exsistencia humana* (*Philosophieren als Transzendieren gehört zum Wesen des menschlichen Daseins*)—, se presenta la número doce[178].

175 En el libro de Jean Wahl antes nombrado, el autor dedica varias lecciones —desde la VII a la X (pp. 78 a 128)—, a las tesis sobre la verdad.

176 *Introducción a la filosofía*, ed. cit.; pp. 161 ss. (*GA* 27; pp. 149 ss.).

177 Ibíd.; p. 218; p. 223; p. 224 (Ibíd.; pp. 204 ss.; p. 209; p. 210).

178 Ibíd.; p. 227 (Ibíd.; p. 214).

Las cuatro primeras tesis aluden al momento *mundo* de la estructura fundamental *a priori* del Dasein, estar-en-el-mundo, considerando de manera especial los entes intramundanos no humanos, aunque, por cierto, destacando el decisivo papel del Dasein, el ente que en cada caso somos nosotros mismos.

Sobre la base de que la verdad en su sentido originario y radical es *desocultamiento* (*Unverborgenheit*), *patencia* (*Offenbarkeit*) del ente[179], Heidegger comienza a enunciar las tesis. En primer término, se refiere a la *Entdecktheit* y a la *Erschlossenheit*, es decir: 1. Al descubrimiento en el sentido de un quedar descubierto un ente que está-ahí-delante, un ente que tiene el modo de ser de lo *Vorhanden*. 2. Al desocultamiento de la exsistencia (*Dasein*), a su apertura o alumbramiento.

Tesis 1: "La verdad hay que atribuirla a lo que está ahí-ahí-delante [...], pero en el sentido de que la verdad puede convenir a este ente [...], pero no tiene por qué hacerlo, y en todo caso la verdad no puede contar entre [...] los ingredientes esenciales de lo que está-ahí delante. El desocultamiento del ente que tiene el modo de ser de lo *Vorhanden* [...], de lo que está-ahí-delante [...], es lo que llamamos descubrimiento (*Entdecktheit*), en el sentido de un quedar descubierto ese ente"[180]. La verdad está vista aquí desde *lo que* se desoculta, desde *lo que* se patentiza, desde *lo* descubierto. Por tanto, *no* desde *el que* desoculta, desde *el que* patentiza, desde *el que* descubre. El cambio de perspectiva hacia este último se hace a continuación, y se lo hace de manera nece-

179 Ibíd.; p. 161. En nota (Ibíd.; p. 149. En nota).

180 Ibíd.; pp. 161 ss. En la cuarta línea de la página 162 hay una errata. Dice desolcultamiento, debiendo decir, claro está, desocultamiento. (Ibíd.; p. 149).

saria, puesto que la primera vista respecto de la verdad sería ininteligible sin la segunda, ya que, como se verá en la tesis 4, el descubrimiento *del ente intramundano* se funda en la apertura *del* Dasein que lo descubre.

Tesis 2: "Si lo que está-ahí-delante queda desoculto [...], es decir, cuando el descubrimiento (*Entdecktheit*) fácticamente existe [...], ello ocurre porque existe una exsistencia (*Dasein*) descubridora, es decir, un ente a cuya estructura de ser pertenece el ser él abierto [...], pertenece el ser él un Ahí (*Da*). El Dasein es ente que por sí mismo [...] viene desoculto. Este desocultamiento del Dasein es lo que llamamos apertura, alumbramiento (*Erschlossenheit*)"[181]. Con agudeza, Jiménez Redondo justifica su traducción de *Erschlossenheit* por apertura *y* alumbramiento. En nota, señala que "*erschliessen* significa: abrir, alumbrar (una fuente, un venero, una mina)"; agrega que también significa "inferir, sacar (una conclusión)"[182], con lo que aludiría a algo derivado del abrir o alumbrar originario, algo que —por tanto—, sigue dependiendo, de manera explícita o tácita, de aquello de que depende. Eso sugiere que la lógica demostrativa —que es aquella con que habitualmente operan los que se dedican a la disciplina llamada Lógica—, remite, como a su fundamento, a una lógica mostrativa, que es la que Heidegger ha procurado cultivar y hacer ver como la lógica que está a la base de todas las demás, aunque no consiga resultados técnicamente espectaculares, como la otra, ni esté tan desarrollada como ella. Recordemos, a propósito de esto, una palabras de "...poéticamente habita el hombre..." ("...dichterisch wohnet der Mensch..."), de Heidegger. Leemos allí:

181 Ibíd.; p. 162.

182 Ibíd.

"aquí no necesitamos demostrar nada. Toda demostración es sólo siempre algo que se hace después, una empresa fundamentada en presupuestos. *Según como estos se establezcan, se puede demostrar todo*"[183].

Tesis 3: "Resultan así dos modos fundamentales de desocultamiento (*Unverborgenheit*) del ente, a saber, verdad como apertura (*Erschlossenheit*) y verdad como descubrimiento (*Entdecktheit*)", entendiendo por descubrimiento, en este contexto y *de manera formalmente terminológica*, el venir descubiertos *los entes intramundanos* no humanos, *lo que está-ahí-delante*. Esta tesis sintetiza las dos anteriores. Y agrega una advertencia: "Estos modos [de la verdad] hay que atribuirlos también de modo enteramente diferente [...] al ente que se vuelve manifiesto en ellos"[184]. Con esta advertencia, Heidegger nos pone en guardia frente a la posible confusión o insuficiente diferenciación entre *Dasein* —donde hallamos la apertura (*Erschlossenheit*)—, y *Vorhandensein* —donde encontramos el descubrimiento (*Entdecktheit*), *tal como ha sido caracterizado más arriba*—, entes radicalmente diferentes, aunque esencialmente ligados. A propósito de esto último, recordemos el § 12 de *Ser y tiempo*: "El carácter fáctico del *factum* Dasein, que es la forma que cobra cada vez todo Dasein, es lo que llamamos facticidad. [...] El concepto de facticidad implica: el estar-en-el-mundo de un ente 'intramundano', en forma tal que este ente se pueda

183 *Conferencia y Artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994; p. 171. Trad. de Eustaquio Barjau. Énfasis añadido. Lo que destaco nos debe hacer pensar no sólo en la filosofía y los asuntos estrictamente intrafilosóficos, sino también en otros ámbitos del quehacer humano: la política, la economía, la interpretación de la historia, la sociología, la psicología, la moral pública, la bioética (*GA* 7: *Vorträge und Aufsätze*, 2000; p. 200. Edición de F.-W. von Herrmann).

184 *Introducción a la filosofía*, ed. cit.; p. 162 (*GA* 27; p. 150).

comprender como ligado en su 'destino' al ser del ente que comparece para él dentro de su propio mundo"[185]. (Heidegger pone la palabra 'intramundano' entre comillas porque la está usando en un *sentido inhabitual en él*; en este texto se refiere con ella al Dasein. Es preciso tomar en cuenta esta *excepción* dentro de lo que venimos diciendo, so pena de caer en confusiones terminológicas[186]).

Tesis 4: "Esta diversidad de atribución de la verdad respecto al Dasein y respecto de lo que está-ahí-delante, [...] procede de que también la verdad de lo que está-ahí-delante, descubrimiento (*Entdecktheit*), se funda en la apertura (*Erschlossenheit*), la cual pertenece por su parte a la estructura de ser del Dasein. El descubrimiento de lo que está-ahí-delante (*Entdecktheit von Vorhandenem*) sólo es posible a una con la apertura de un Dasein (*Erschlossenheit eines Daseins*), es decir, como perteneciente a ella". Certeramente, el traductor resume el núcleo de la tesis así: la *Entdecktheit* de lo *Vorhanden* se basa en la *Erschlossenheit* del *Dasein*. Agreguemos, siguiendo al autor: y pertenece a la apertura

185 *Ser y tiempo*, ed. cit.; p. 82 (*S. u. Z.*; p. 56).

186 Como es sabido, Heidegger es extremadamente cuidadoso en su trato con las palabras. Pero eso no le impide, en última instancia, perder la capacidad de maniobra frente a su propia terminología, tal como lo hace resaltar Jiménez Redondo al comentar que "una de las cosas que el traductor ha aprendido al traducir este libro [*Introducción a la filosofía*] es cómo Heidegger 'hace lo que le da la gana' con su propia terminología, relativizándola, disolviéndola o volviéndola a acuñar a partir de los problemas de la tradición, o abandonándola cuando le conviene o le parece, y a veces por simple comodidad. [...] Leyendo este libro, creo que, por lo demás, puede entenderse por qué cuando en sus clases algún alumno empezaba a emplear vocabulario heideggeriano, Heidegger le cortaba diciendo: 'Por favor, aquí no se heideggeriza'". Cfr. *Introducción a la filosofía*, ed. cit.; p. 462. Epílogo del Traductor.

(*Erschlossenheit*). Queda establecida, pues, cierta preeminencia del Dasein sobre lo que está-ahí-delante y, por tanto, de la apertura de un Dasein (*Erschlossenheit eines Daseins*) sobre el venir descubiertas las cosas (*Entdecktheit von Vorhandenem*). Pero no se deja caer en el olvido que el Dasein tiene que comprenderse "como ligado en su 'destino' al ser del ente que comparece para él dentro de su propio mundo", tal como dijimos anteriormente.

Estas preeminencias están nítidamente planteadas —aunque, por cierto, de otro modo— en *Ser y tiempo*. Leemos allí, por ejemplo: "Descubrir es una forma de ser de estar-en-el-mundo. La ocupación circunspectiva y la que se queda simplemente observando, descubren los entes intramundanos. Estos llegan a ser lo descubierto. Son 'verdaderos' en un segundo sentido. Primariamente 'verdadero', es decir, descubridor, es el Dasein. Verdad, en sentido derivado, no quiere decir ser-descubridor [...] sino ser-descubierto (estar al descubierto [*Entdecktheit*]). [...] el estar al descubierto [*Entdecktheit*] del ente intramundano *se funda* en la aperturidad [*Erschlossenheit*] del mundo. Ahora bien, la aperturidad [*Erschlossenheit*] es el modo fundamental como el Dasein *es* su Ahí"[187].

Las tesis 5 y 6 se refieren al segundo momento del estar-en-el-mundo del Dasein, es decir, al existente en cuanto está en el mundo, esencialmente, *con otros* existentes.

Tesis 5: "Pero como el Da-sein es esencialmente abierto, el estar juntos Dasein y Dasein tiene que ser en cada caso un ser uno con otro, un convivir (*je ein Miteinander sein*). Dasein es en tanto Da-sein esencialmente coestar con... (*Mitsein mit...*). Sólo sobre la base de este *con* del Dasein

187 En el § 44, ed. cit.; p. 241 (*S. u. Z.*; p. 220).

particular del caso son posibles los diversos modos de ser uno para con otro, o de ser uno en relación con otro o respecto de otro, o de ser uno contra otro, o de ser uno sin otro"[188]. Somos remitidos, tácitamente, al § 26 de *Ser y tiempo*. Allí se habla del mismo tema tocado en esta tesis, y constituye su ineludible contexto.

Por una parte, se dice: "ser uno para otro, estar uno contra otro, prescindir los unos de los otros, pasar el uno al lado del otro, no interesarse los unos por los otros, son posibles modos de la solicitud (*Fürsorge*). Y precisamente los modos de la deficiencia y la indiferencia, mencionados al final, caracterizan el convivir (*Miteinandersein*) cotidiano y de término medio". En *Ser y tiempo* se hace una clasificación y una jerarquización de los modos de solicitud o de procurar por otro que vale la pena tomar en cuenta. Dentro de esa tarea, se mencionan y describen brevemente las dos posibilidades extremas *positivas* de la solicitud[189]: la sustitutivo-dominante y la anticipativo-liberadora, que acompañan a los modos *deficientes* e *indiferentes* ya nombrados.

Por otra parte, se aclara quiénes son *los otros* con los que se convive y respecto de los cuales se procura, y se indica el modo en el que hay que entender el *con* cuando se habla de convivir *con* los otros. "'Los otros' —advierte Heidegger—, no quiere decir todos los demás fuera de mí, y en contraste

188 *Introducción a la filosofía*, ed. cit.; p. 163. En este lugar hay una errata: dice sólo debiendo decir Sólo. Rivera traduce *Miteinandersein* por convivir y convivencia, aclarando que en los casos en que lo hace se trata de un estar los unos con los otros eminentemente fáctico, a diferencia de la coexistencia (*Mitdasein*), que indica el existir de los otros Dasein (Cfr. *Ser y tiempo*, ed. cit.; p. 472 [primera nota a la p. 146; segunda nota a la p. 144]; además, por ejemplo; p. 146; pp. 150 ss.) (*GA* 27; p. 150).

189 *Ser y tiempo*, ed. cit.; p. 147 (*S. u. Z.*; p. 122).

con el yo; los otros son, más bien, aquellos de quienes uno mismo generalmente *no* se distingue, entre los cuales también se está. Este existir también con ellos no tiene el carácter ontológico de un 'co'-estar-ahí (*'Mit'-Vorhandensein*) dentro de un mundo. El 'con' tiene el modo de ser del Dasein; el 'también' se refiere a la igualdad del ser, como un estar-en-el-mundo ocupándose circunspectivamente de él. 'Con' y 'también' deben ser entendidos *existencial* y no categorialmente. En virtud de este estar-en-el-mundo determinado por el *con* (*mithaften*), el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros. El mundo del Dasein es un *mundo en común* (*Mitwelt*). El estar-en es un *coestar* con los otros (*Mitsein mit Anderen*). El ser-en-sí intramundano de estos es la *coexistencia* (*Mitdasein*)"[190].

A propósito del texto citado, Rivera proporciona —como es sólito en su excelente versión de *Ser y tiempo*—, valiosas claves de intelección. 1) *Mithaften* es un neologismo violento, que adjetiviza el adverbio "con", y significaría algo así como "cónico", "conal". 2) "Coestar" (*Mitsein*) significa estar con otros en el mismo mundo, y es una estructura de cada Dasein. Todo Dasein individual está-con-otros-en-el-mundo; a esta estructura ontológica es a lo que se llama coestar. Nótese la diferencia del coestar (*Mitsein*) respecto de la coexistencia (*Mitdasein*). El coestar es una estructura existencial del Dasein; en cambio la coexistencia no es una estructura del Dasein, sino que son los otros Dasein, el Dasein de los demás[191].

190 Ibíd.; pp. 143 ss. (Ibíd.; p. 118). Una errata; dice: "él también"; debe decir, "el también". Respecto de la diferencia entre lo existencial y lo categorial, véase *Ser y tiempo*, § 9; ed. cit.; pp. 69 s. (*S. u. Z.*; pp. 44 s.).

191 Ibíd.; p. 472 (en sus "Notas del traductor").

Tesis 6: Y porque el descubrimiento es por esencia algo abierto, el desocultamiento de lo que está-ahí-delante es algo que necesariamente el Dasein siempre ya ha donado. En la apertura del Dasein el venir las cosas descubiertas siempre es algo compartido-con, aun cuando fácticamente no esté presente ningún participante[192].

El hecho de que la verdad de las cosas sea algo compartido con los demás aunque no haya otros que estén presentes de hecho en torno mío, sería una consecuencia de lo ya planteado en *Ser y tiempo* acerca del esencial coestar o ser-con (*Mitsein*) que constituye al Dasein. "La afirmación fenomenológica: el Dasein es esencialmente coestar —advierte Heidegger—, tiene un sentido ontológico-existencial. No pretende constatar en forma óntica que yo no estoy fácticamente solo, sino que también están-ahí otros de mi propia especie. Si algo así se quisiera decir con la frase que el estar-en-el-mundo del Dasein está esencialmente constituido por el coestar, el coestar no sería una determinación existencial que por su forma de ser le correspondiese al Dasein desde sí mismo, sino una condición que surgiría cada vez por la presencia de los otros. El coestar determina existencialmente al Dasein incluso cuando no hay otro que esté fácticamente ahí y que sea percibido. También el estar solo del Dasein es un coestar en el mundo. Tan sólo *en* y *para* un coestar puede *faltar* el otro. El estar solo es un modo deficiente del coestar, su posibilidad es la prueba de este"[193].

192 *Introducción a la filosofía*, ed. cit.; p. 163 (*GA* 27; p. 205).

193 *Ser y tiempo*, ed. cit.; p. 145 (*S. u. Z.*; p. 120).

Tesis 7: "El Dasein es esencialmente en la verdad"[194]. Esta tesis, agrega Heidegger, está íntimamente relacionada con la octava, pero no significan lo mismo. La octava tesis dice *en su comienzo*: "La verdad existe"[195]. El enunciado escueto de estas tesis es muy chocante. Ambas dan una primera impresión de un optimismo y de un dogmatismo extremos que llaman la atención en un filósofo. A primera vista, nos parece que el Dasein suele estar bastante lejos de la verdad. Por otro lado, que la verdad exista es algo dudoso o, al menos, muy discutible a esta altura de la historia. Pero como ya sugerimos, se trata de afirmaciones en las que Heidegger pone en juego singulares recursos estilísticos precisamente para obligar a pensar con radicalidad al auditor o al lector. Después de lanzar sus frases, da explicaciones que precisan su sentido de tal modo que pierden el carácter chocante que ostentan a primera audición o a primera lectura. Lejos de tener un alcance casi intolerable, sus tesis tienen un significado "modesto". Ambas están ya en el § 44 de *Ser y tiempo*[196].

Varios sentidos —de los múltiples que tiene—, de la palabra verdad son destacados por Heidegger para indicar cuál es el que viene al caso a propósito de la séptima tesis. En primer lugar, verdad puede significar: la verdad acerca de algo. En segundo lugar, verdad también puede significar: todo lo que hay de verdadero, el todo de lo verdadero. La palabra se toma con este significado cuando, por ejemplo,

194 *Introducción a la filosofía*, ed. cit.; p. 163 (allí se remite a las pp. 217 ss. de la misma obra) (*GA* 27; p. 150. [Allí se remite a las pp. 204 ss. de la misma obra]).

195 Ibíd. (Ibíd.).

196 Pp. 241 y 247 (*S. u. Z.*; pp. 221 y 227 ss.).

se dice: Dios es la fuente de toda verdad. En tercer lugar, verdad significa la esencia de lo verdadero como verdadero. Y es en este sentido como usamos la palabra verdad cuando decimos que el Dasein está por esencia en la verdad[197].

A partir de esa triple distinción Heidegger sale al paso de malas interpretaciones de su tesis. La idea de que el Dasein está esencialmente en la verdad no significa que esté en posesión de la verdad, en posesión de los últimos y primeros conocimientos decisivos. La tesis sólo dice que la estructura de ser del Dasein es el lugar de la esencia de la verdad. *La verdad* no significa aquí ni lo decisivamente verdadero ni todo lo verdadero junto, sino *que sólo significa la esencia de la verdad en tanto que desocultamiento*[198].

La tesis que afirma que el Dasein está en la verdad tampoco quiere decir que el Dasein esté fácticamente fuera del error, ni mucho menos que el Dasein pudiera (por esencia) no equivocarse nunca. Lo que la tesis hace es empezar expresando la condición de posibilidad del error y de la no-verdad. Pues sólo a un ente que de por sí se mantiene en el desocultamiento puede quedarle algo oculto o encubierto. Aparece el concepto clave de no-verdad (*Unwahrheit*) como quedar oculto (*Verborgenheit*).

Estar en la verdad —carácter del ser del Dasein— es, a la par, estar en la no-verdad, algo destacado en *Ser y tiempo*. La no-verdad no es primariamente error. Primariamente es ocultamiento, no-desocultamiento. Sobre la base de la no-verdad así entendida se dan modos de ella, que hay que distinguir entre sí, como "la falsedad, el error, la equivocación,

197 *Introducción a la filosofía*, ed. cit.; p. 164 (*GA* 27; p. 151).

198 Ibíd.; p. 163 (Ibíd.).

la mentira, la falta de sinceridad"[199]. Y estos modos de la no-verdad son posibles sólo porque el Dasein es en la verdad[200].

La tesis 8, más explícitamente formulada, dice: "La verdad existe, es decir, su forma de ser es lo que llamamos *Existenz*, existir, y esta es la forma en que (o como) algo así como existencia o Dasein es"[201]. Agrega Heidegger más adelante: "el desocultamiento sólo puede ser lo que es en cuanto existente"[202]. Se trata, pues, de adscribir radicalmente la verdad al Dasein, y no de afirmar dogmáticamente que hay verdad en los sentidos derivados del concepto de verdad (lo decisivamente verdadero, o todo lo verdadero junto).

A propósito de esta tesis Heidegger entra en polémica con los que manejan, sin más, el concepto de validez, en el sentido que le asigna Lotze, para determinar de manera presuntamente originaria lo que sea la verdad. Para ellos, el lugar originario de la verdad es la oración, el enunciado, el juicio o proposición. "Las oraciones verdaderas, se dice desde Lotze, son en sí válidas con independencia de que se las reconozca y de aquel que las reconoce. La verdades son algo en sí. Hay ente en sí y verdades en sí"[203]. También el concepto de en sí tal como aparece en este contexto es discutido por Heidegger, con tanta o mayor fuerza que la idea de validez.

199 Ibíd.; p. 165 (Ibíd.; p. 152).

200 Ibíd. (Ibíd.; pp. 152 ss.).

201 Ibíd.; p. 163. Después de la frase citada va un punto aparte. En la trad. se pone —seguramente, por errata—, un punto seguido. (Ibíd.; p. 150).

202 Ibíd.; p. 166 (Ibíd.; p. 153).

203 Ibíd. (Ibíd.).

Las oraciones verdaderas valen —puede reconocer Heidegger—, "pero esto no significa que la verdad también valga, es decir, que tal 'valer' sea su forma de ser. Más bien es a la inversa: porque las oraciones o enunciados no son originalmente verdaderos, es decir, porque las oraciones no son lo originalmente verdadero, es decir, porque las oraciones derivan su verdad de otro sitio, precisamente por eso, la 'validez' (*Geltung*) tampoco es la forma de ser original de la verdad, sino que la verdad no es que simple y primariamente valga, sino que existe"[204], esto es, *tiene originariamente el modo de ser del Dasein.*

Si el concepto de validez se muestra como secundario y derivado, el de validez en sí (*an sich*) se muestra como absolutamente insostenible. "Hablar de proposiciones verdaderas en sí y de validez o valideces en sí, es un sin sentido, aparte de una superficialidad. Si ningún Dasein existiese no habría tampoco ninguna verdad, pero tampoco ninguna no-verdad. No habría sino la absoluta noche en la que, como Hegel dice, todas las vacas son negras, y en la que, bien miradas las cosas, ni siquiera esto último sería posible"[205]. El rechazo de Heidegger a lo *en sí* de la verdad de las proposiciones y de una presunta validez *en sí* no puede ser más tajante.

La conjunción de las tesis 7 y 8 pueden llevar a entender torcidamente lo que quiere decir Heidegger. Se podría creer

204 Ibíd. (Ibíd.).

205 Ibíd. *O todos los gatos pardos*, agrega Jiménez Redondo, dando el dicho castellano equivalente al que usa Hegel. (Ibíd.) A este pasaje de la *Introducción a la filosofía* y a otros ligados con él me refiero. En otro contexto. En el capítulo "La verdad originaria —apertura—, y el concepto de valor", dentro de este mismo libro. En especial. En el parágrafo 'Acerca de verdad y valor'.

que lo que él afirma en ellas equivale a entregar la verdad al arbitrio y al gusto humanos. Pero Heidegger no es un simple seguidor de Protágoras (*tal como fue entendido por los griegos*), para quien "la medida de todas las cosas es el hombre, de las que son en cuanto que son, y de las que no son en cuanto que no son"[206]. Todo lo contrario. "Las tesis 'la exsistencia o Dasein es en la verdad' y 'la verdad existe' no significan una mala relativización de la verdad, por la que esta quedase convertida en función del hombre, sino a la inversa: colocan al hombre —por la propia esencia de este—, ante el ente, de suerte que es así como este —en tanto que ente esencialmente abierto—, puede orientarse por el ente que en la apertura del ahí (*Da*) del Da-sein se vuelve necesariamente manifiesto"[207]. Más aún: la verdad del enunciado —en la que tanto insiste la concepción habitual de la verdad—, se muestra en este contexto como fundada en la apertura del Dasein. "Sólo si el Dasein —agrega Heidegger—, en tanto que abierto-descubridor puede orientarse por el ente, podrá hacer sobre él enunciados que se conformen a él"[208]. Y haciendo una concesión a la concepción habitual, usa el término objetividad como característica de la verdad. Esta concesión —justificada aquí—, no significa que Heidegger sea subjetivista; hablo de concesión porque el filósofo se opone en muchos lugares de su obra a reducir el ser a objeto y a objetividad (y, por tanto, a sujeto y subjetividad). Añade, en efecto: "La esencial perte-

206 Heidegger remite al diálogo *Teeteto* de Platón (152 a), donde se recoge la tesis de Protágoras.

207 *Introducción a la filosofía*, ed. cit.; p. 167 s. Esto se dice después de un punto aparte. Por errata, aparece después de un punto seguido. (*GA* 27; p. 155).

208 Ibíd.; p. 168 (Ibíd.).

nencia de la verdad —en tanto que desocultamiento—, al Dasein garantiza una posible objetividad (*Objektivität*) de la verdad"[209].

En relación con lo último, distingue entre una relatividad esencial de la verdad de la mala relativización de la verdad antes señalada. El descubrimiento de la apertura del Dasein como lugar originario de la verdad —en vez del enunciado, como supone la concepción habitual—, le lleva a decir: "Ciertamente, se da una relatividad (*Relativität*) de la verdad que, por cierto, es bien esencial, pero una relatividad que no hace peligrar la objetividad, sino que, al contrario, abre la posibilidad de la riqueza y diversidad de la verdad objetiva"[210]. "'Lugar' (*Ort*) —explicita Heidegger poco después—, es aquello por lo que viene determinada la interna posibilidad de algo"[211]. Hago notar esta definición de *lugar* no sólo para aclarar lo que estoy exponiendo ahora, sino por la superlativa importancia que tiene esa palabra en Heidegger.

Esta relatividad esencial de la verdad —y no hablo de la mala relativización de la verdad ya nombrada—, había sido tocada tangencial y profundamente —como es sólito en Heidegger—, en la parte c del § 44 de *Ser y tiempo*, y me parece necesario traer a colación algunas frases claves al respecto: "*En virtud de su esencial modo de ser conforme al Dasein, toda verdad es relativa al ser del Dasein.* ¿Significa esta relatividad que toda verdad sea 'subjetiva'? Si se interpreta 'subjetivo' como 'sometido al arbitrio del sujeto', entonces, ciertamente que no. En efecto, el descubrir, en conformidad

209 Ibíd. (Ibíd.).

210 Ibíd. (Ibíd.).

211 Ibíd. (Ibíd.; pp. 155 ss.).

con su sentido más propio, sustrae el enunciado al arbitrio 'subjetivo' y enfrenta al Dasein descubridor con el ente mismo. Y precisamente *porque* la 'verdad' es, en cuanto descubrir, *un modo de ser del Dasein*, puede estar sustraída a *su* arbitrio. La misma 'validez universal' de la verdad arraiga únicamente en el hecho de que el Dasein puede descubrir y dejar en libertad al ente en sí mismo. Sólo así este ente puede ser en sí mismo vinculante para todo posible enunciado, es decir, para toda mostración que recaiga sobre él"[212].

Recapitulando: las cuatro primeras tesis recuerdan el momento *mundo* del estar-en-el-mundo del Dasein[213]; sobre todo, a los entes intramundanos no humanos. Las dos siguientes, la 5 y la 6, recuerdan el segundo momento del estar-en-el-mundo, en el que se alude principalmente a *los otros* hombres. Las tesis 7 y 8 apuntan al tercer momento del estar-en-el-mundo, el *estar-en como tal, visto sintéticamente* como apertura (*Erschlossenheit*)[214].

La tesis 9 conlleva un avance de gran magnitud en este itinerario en que se explora la verdad: la verdad del ente, la verdad óntica no es la verdad más original. La verdad más original es la verdad del ser, la verdad ontológica. El ente puede quedar al descubierto sólo sobre la base de una proyección que es un trascender. Esta proyección no es una proyección puramente humana —como afirmaría Sartre, por ejemplo—, sino que una proyección del ser. Se trata de lo que Heidegger llama comprensión del ser de término medio y vaga en *Ser y tiempo*. "La comprensión del ser —leemos en *Introducción a la filosofía*—, es un darse-a-entender-el-ser,

212 *Ser y tiempo*, ed. cit.; p. 247 (*S. u. Z.*; p. 227).

213 Ibíd.; p. 65 (Ibíd.; p. 41).

214 Ibíd., § 44.

un darse la exsistencia a entender el ser, y ello como proyección (*Entwurf*). Ello implica, primero, un carácter de acción y, segundo y a la vez, una acción que se da algo, que se da a entender algo, que lo toma, lo acepta, lo cual quiere decir: que se atiene a ello y mantiene en ello. Pero acción o hacer no significa aquí producir ónticamente, sino un mostrar-yendo-más-allá, un mostrar transcendiendo"[215]. Este proyectar el ser o proyección del ser (*Entwerfen von Sein*) es un específico dejar-ser (*Seinlassen*) que viene implicado en todo comportamiento respecto del ente[216]. Este comportamiento no es ocasional, sino que acontece siempre[217]. Y, como ya se ha dicho de otro modo, "la exsistencia tiene que haberse dado ya algo así como ser a fin de poder comportarse (o haberse) respecto al ente"[218].

La proyección de ser es trascendental en cuanto en ella vamos más allá del ente. En la proyección de ser "hemos ido ya siempre más allá del ente, lo hemos sobrepasado, lo hemos rebasado, nos hemos puesto ya *trans* él. Y sólo sobre la base de este quedar por encima de él, sólo sobre la base de haber ascendido por encima de él, se vuelve manifiesto el ente como ente"[219]. Al quedar por encima (*Übersteigen*) del ente lo llama Heidegger *trascendencia* (*Transzendens*). De ahí que afirme que el Dasein como tal es trascendiendo —trascendencia—. "El centro mismo (*Grundwesen*) de la

215 *Introducción a la filosofía*, ed. cit.; p. 219 (*GA* 27; pp. 205 ss.).

216 Ibíd.; pp. 219 ss. (Ibíd.; p. 206).

217 Ibíd.; p. 220 (Ibíd.).

218 Ibíd. (Ibíd.).

219 Ibíd. (Ibíd.).

constitución del ente que somos nosotros mismos es ese quedar por encima (*Überstieg*) del ente"[220].

A la altura de la exposición de la tesis 9 Heidegger advierte que en el asunto de la verdad es posible seguir indagando de manera que no se ven límites a la exploración que va empujada en pos de interpretaciones cada vez más originales al respecto. A la par, señala que siendo la verdad constituyente del ser del Dasein, una indagación como la indicada "comporta a su vez una interpretación cada vez más radical del Dasein"[221].

Las tesis se van concatenando. Resume Heidegger: "llegamos así en relación con la esencia de la verdad a una tesis 10 después de haber expuesto en las tesis 1-8 (cfr. más arriba pp. 161-163) el tránsito desde la verdad del enunciado a la auténtica verdad óntica original, y después de que en la tesis 9 hayamos hecho derivar la verdad óntica de la verdad ontológica (cfr. más arriba p. 218)"[222].

La tesis 10 —a la cual al enunciar la tesis 9 Heidegger remite de inmediato[223], haciendo notar así su íntima vinculación—, dice: "La verdad ontológica (desocultamiento del ser) sólo es a su vez posible si la exsistencia o Dasein, por su propia esencia, puede transcender el ente, es decir, si, en tanto que existente (en tanto que en su ser viene definida

220 Ibíd.; p. 221. (Ibíd.; p. 207). Respecto de la proyección de ser y de la trascendencia envuelta en ella, puede verse una ejemplificación en el capítulo "Meditación acerca de nuestra época: una era técnica", dentro de este libro. Respecto de lo mismo, remito a mi obra *Heidegger y la época técnica*, Ed. Universitaria, Santiago, 1999, Cap. V; pp. 97 ss.

221 *Introducción a la filosofía*, ed. cit.; p. 219 (*GA* 27; p. 205).

222 Ibíd.; p. 223 (Ibíd.; p. 209).

223 Ibíd.; p. 218 (Ibíd.; pp. 204 ss.).

por su *Existenz* o su existir), ha transcendido ya siempre el ente. La verdad ontológica se funda en la transcendencia de la exsistencia o Dasein; es verdad transcendental. Pero la transcendencia de la exsistencia o Dasein no se agota a su vez (o a la inversa) en la verdad ontológica (cfr. tesis 11, más abajo, p. 224)"[224]. Es la idea de trascendencia la que juega como hilo conductor en las últimas tesis, desde la 9 hasta la 12.

La tesis 10 nos introduce en un círculo. La verdad ontológica, la verdad del ser remite al Dasein; específicamente, al trascender el ente por parte del Dasein. De ninguna manera, pues, con la verdad ontológica ha quedado atrás todo ente; el Dasein —un ente, bien que señalado— es clave en ella, la posibilita, permite la verdad ontológica.

Más aún: Heidegger entrelaza la verdad óntica con la verdad ontológica. "La verdad ontológica y la verdad óntica guardan entre sí una relación original, correspondiente a la diferencia entre ser y ente. No se trata de dos reinos que simplemente queden uno junto a otro mediante ese 'y', sino que el problema es la específica unidad y diferencia entre ambos en esa su co-pertenencia"[225]. Destaquemos, pues, que entre la una y la otra hay unidad y, a la par, diferencia; la unidad y la diferencia de la verdad óntica y de la verdad ontológica se dan en la insoslayable co-pertenencia (*Zusammengehörigkeit*) de la una 'respecto' de la otra.

El concepto de trascendencia —hilo conductor de estas consideraciones finales en torno a las 12 tesis acerca de la verdad, como ya indicamos—, permite y obliga a transitar a la próxima tesis. "La transcendencia no es solamente

224 Ibíd.; p. 223 (Ibíd.; p. 209).

225 Ibíd.; p. 224 (Ibíd.; p. 210).

la posibilidad interna de la verdad ontológica e indirectamente también, por tanto, de la óntica, sino precisamente la condición de posibilidad de ese 'y también', es decir, de la conexión entre ambas, más aún, de la posibilidad de esa distinción entre ser y ente, sobre la base de la cual podemos hablar de ontología. Esa diferencia la llamamos 'diferencia ontológica'"[226]. Surge con toda su fuerza un gran tema del pensamiento de Heidegger, recogido en la tesis 11, y que excede de la aproximación a las 12 tesis que estamos realizando. Se trata de la 'diferencia ontológica', de la distinción entre ser y ente.

La tesis 11 afirma: "la transcendencia de la existencia o Dasein es condición de posibilidad de la diferencia ontológica, es decir, de que pueda producirse (*aufbrechen*: abrirse, romper) algo así como la diferencia entre ser y ente, esto es, de que pueda haber esa diferencia. Pero tampoco en esto se agota la esencia de la transcendencia"[227].

Que la esencia de la trascendencia no se agote en lo señalado hasta ahora ya estaba insinuado en *Ser y tiempo*. Consideremos que la Primera Parte del tratado —sólo se publicaron formalmente sus dos primeras secciones, quedando pendientes la Tercera Sección y la Segunda Parte completa—, tiene el intimidante título *La interpretación del Dasein por la temporeidad y la explicación del tiempo como horizonte* trascendental *de la pregunta por el ser*[228]. A la primera frase del título Heidegger agrega una nota manuscrita: "Sólo esto, en la parte publicada aquí". A la segunda —y tal vez con eso se aludiría a todo el título—, añade la siguiente

226 Ibíd. (Ibíd.).

227 Ibíd. (Ibíd.).

228 *Ser y tiempo*, ed. cit.; p. 65. Énfasis añadido (*S. u. Z.*; p. 41).

nota manuscrita: "Cfr. sobre esto el curso del semestre de verano de 1927, dado en Marburg con el título *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [*Los problemas fundamentales de la fenomenología*]". Por otro lado, el § 69 de *Ser y tiempo* se refiere a "La temporeidad del estar-en-el-mundo y el problema de la trascendencia del mundo". En la introducción del parágrafo leemos una advertencia que nos hace vislumbrar las dificultades de obtener una idea suficiente de trascendencia: "El análisis temático de la constitución tempórea del estar-en-el-mundo nos llevará a las siguientes preguntas: ¿de qué manera es posible algo así como un mundo?, ¿en qué sentido el mundo *es*?, ¿qué es lo trascendido por el mundo y cuál su manera de trascenderlo?, ¿cuál es la 'conexión' entre la 'independencia' del ente intramundano y el mundo trascendente? La *exposición ontológica* de estas preguntas no equivale a su respuesta. En cambio ella pone de manifiesto la necesidad de aclarar previamente *las* estructuras en función de las cuales se ha de plantear el problema de la trascendencia"[229].

La tesis 12 vincula trascendencia y filosofía. "El transcender es filosofar, ya suceda de forma oculta e inexpresa, ya se le aborde expresamente"[230]. Si la trascendencia constituye el fondo de la esencia del *Dasein* humano (*Grundwesen des menschlichen Daseins*)[231], la filosofía aparece, por tanto, en un lugar preeminente de la existencia del hombre. Por cierto, filosofar es tomado aquí en forma muy amplia —cuando ocurre de manera *oculta e inexpresa*—, y de manera estricta —cuando acontece *expresamente*—. El planteo de Heidegger

229 Ibíd.; p. 368 (*S. u. Z.*; p. 351).

230 *Introducción a la filosofía*, ed. cit.; p. 227 (§ 29). (*GA* 27; p. 214. § 29).

231 Ibíd. (§ 28). (Ibíd.; p. 213. § 28).

hay que pensarlo de modo oscilante: hacia la filosofía en sentido muy amplio, hacia la filosofía en sentido estricto[232].

La tesis se establece en diálogo con la tradición filosófica. Somos remitidos a Platón: al *Fedro* (249 e 4-6) y al *Sofista* (254 a8-b1); los pasajes correspondientes son traducidos —esto es, interpretados—, de peculiar manera por Heidegger. La cita del *Fedro*: "Toda exsistencia o Dasein ha mirado ya en el fondo de su esencia el ente, es decir, aquello que en el ente constituye el ser, o no hubiera podido llegar a convertirse en tal existencia [*Dasein*] fáctica (sin esa mirada al ser)"[233]. La cita del *Sofista* refiere, en parte, a lo que podría verse con más énfasis en la alegoría o mito de la caverna del Libro VII de la *República*, que Heidegger analiza con detenimiento en *La doctrina platónica de la verdad*[234]. La cita del *Sofista*: "Pero el filósofo se ha aplicado ya por entero a hacer ver el ente (en tanto que ente, el ser), conceptuándolo mediante una discusión a fondo. Él se mantiene en la claridad de la comprensión del ser, y precisamente por residir en un lugar tan claro, él no es fácil de ver. Pues el ojo del alma de los muchos, es decir, su entender, no es capaz de sostener la vista mirando a lo divino, que queda por encima del ente"[235].

Somos también remitidos a Aristóteles. El pasaje correspondiente de la *Metafísica* es, como en los casos anteriores, vertido de una manera peculiar: "Y así aquello que desde

232 Me refiero a esta distinción en el capítulo "En torno al principio de razón suficiente", dentro de este mismo libro.

233 *Introducción a la filosofía*, ed. cit.; p. 229 (*GA* 27; p. 214).

234 En *Hitos*, Ed. Alianza, Madrid, 2000. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. ("Platons Lehre von der Wahrheit". *GA* 9: *Wegmarken*, 1976. Edición de F.-W. von Herrmann).

235 Ibíd. (Ibíd.).

antaño y ahora y en los tiempos futuros se anda y andará buscando, y aquello en que el buscar y el preguntar fracasan una y otra vez, no es otra cosa que la pregunta qué es el ser"[236] (Z 1, 1028 b 2 s.). Este texto clave es citado en varias ocasiones por Heidegger. Por ejemplo, al final de su libro *Kant y el problema de la metafísica*[237] y en su conferencia *¿Qué es eso —la filosofía?*[238] En este último lugar, con explicaciones y precisiones que no hay en el libro recién señalado.

A propósito de la tesis 12 aparece el concepto de *Gelassenheit* (serenidad, desasimiento) —tan importante en el último Heidegger—, que Jiménez Redondo traduce como "hacer/dejar ser", o "hacer/dejar estar". La esencia de lo teorético —afirma Heidegger—, reside en el dejar-ser (*Seinlassen*) el ente en sí mismo; a dicho dejar-ser lo llama, también, la 'indiferencia' metafísica (*die metaphysische Gleichgültigkeit*), la que consiste en una peculiar *Gelassenheit* [hacer/dejar ser, o hacer/dejar estar], en la que el ente en sí mismo viene a palabra (*das Seiende an ihm selbst zu Wort kommt*). "Pero ese dejar-estar, esa *Gelassenheit*, esta 'dejado-idad', este 'dejamiento' o 'dejación', este 'hacer/dejar estar' tiene que brotar de una acción original; ella no es otra cosa que esa acción (es decir, no puede consistir en otra cosa que en

236 Ibíd.; p. 230 (Ibíd.; p. 216).

237 Ed. FCE, México, 1993; p. 207. Trad. de Gred Ibscher Roth; revisión de Elsa Cecilia Frost (*GA 3*: *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1991; p. 246. Edición de F.-W. von Herrmann.).

238 *¿Qué es la filosofía?*, Ed. Herder, Barcelona, 2004; pp. 46 ss. Prólogo, trad. y notas aclaratorias de Jesús Adrián Escudero (*Was ist das —die Philosophie?*. En *GA* 11: *Identität und Differenz*; pp. 15 ss. Ed. de F.-W. Von Herrmann).

esa acción)"[239]: "Diese Gelassenheit aber muß einem ursprünglichen Handeln entspringen, sie ist nicht anderes"[240].

La descripción precedente no coincide plenamente con el concepto de *Gelassenheit* que aparece en el escrito del mismo nombre[241]. Pero, por cierto, salta a la vista que preludia dicho concepto.

Las últimas tesis —desde la 9 hasta la 12—, remiten con fuerza al segundo Heidegger; el de "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica" y el de "La pregunta por la técnica", por ejemplo. En el primer escrito se habla de las figuras históricas del ser. En el segundo, se aborda detalladamente una figura del ser determinada: *das Ge-stell*, la im-posición, lo dis-puesto, la estructura-de-emplazamiento. Teniendo presentes esos textos se torna más inteligible lo que Heidegger afirma en esas tesis[242].

De todas maneras, hay problemas que dilucidar frente a ellas. El Dasein remitiría ante todo a la existencia humana

239 *Introducción a la filosofía*, ed. cit.; p. 228 (*GA* 27; p. 214).

240 *GA* 27: *Einleitung in die Philosophie*, ed. cit.; p. 214. Adviértase el denodado esfuerzo —ciertamente, muy meritorio—, del traductor por presentar de manera clara una idea simple, tan simple que es sumamente difícil de entender.

241 Cfr. *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1989. Trad. de Yves Zimmermann (*Gelassenheit*. En *GA* 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Ed. de Hermann Heidegger). Sobre el significado de *Gelassenheit* en Heidegger, véase la excelente exposición de Carla Cordua en "Comenzar a pensar", uno de los escritos recogidos en su libro *Filosofía a destiempo. Seis ensayos sobre* Heidegger, Ediciones de la Universidad Andrés Bello/RIL Editores, Santiago de Chile, 1999.

242 Reenvío, de nuevo, al capítulo "Meditación acerca de nuestra época: una era técnica" y al libro *Heidegger y la época técnica*. Remito, además, a otro capítulo dentro de este mismo libro: "Fenomenología y experiencia".

de Occidente y, *a través suyo —de manera indirecta—*, al resto de los hombres. El ser se dona al hombre. Mas, el ser se dona eminentemente *a Occidente* a través de destinaciones muy precisas. Sin lugar a equívocos, Heidegger lo deja meridianamente claro: en *¿Qué es eso —la filosofía?*, establece lo obvio: *philosophía* es palabra que habla en griego[243]; por ende, alude directa y primariamente a la tradición instaurada en Grecia y en las colonias griegas del Asia Menor e Italia hace aproximadamente veintisiete siglos. Ante todo, las doce tesis —en especial las cuatro postreras—, apuntan a la tradición de Occidente.

243 Cfr. *¿Qué es la filosofía?*, ed. cit.; p. 34 (*Was ist das —die Philosophie?*, *GA* 11; p. 9).

V
La verdad originaria —apertura— y el concepto de valor

Introducción

Valor, en el contexto del pensar de Heidegger, es entendido de la manera en que lo hace la filosofía del valor (*die Wertphilosophie*). En este capítulo se trata de mostrar que dicho concepto de valor es insuficiente. Por lo pronto, para dar cuenta de los entes del mundo tal como nos hacen frente inmediata y regularmente en la existencia cotidiana. Ese concepto muestra aún más su insuficiencia cuando se reduce la verdad a un valor. La axiología no puede legítimamente pretender reemplazar al pensar del ser. Si fuere necesario recurrir a ella, es preciso darse cuenta de los peligros que entraña tal proceder y del limitado alcance de esa "disciplina" para hacerse cargo del ser.

§ 1. Sobre valor y mundo

Heidegger consideró en forma relativamente positiva el concepto de valor. Durante un tiempo recibió con simpatía el pensamiento sobre los valores proveniente de Heinrich

Rickert y Emil Lask[244]. Después cayó en la cuenta de las debilidades de la filosofía del valor, tal como esta se planteaba en la época de su primera juventud. Heidegger cuestiona el concepto de valor en cuanto con él se pretende dar cuenta de manera *radical* y última de *todo lo que hay*.

Al referirse en *Ser y tiempo* al momento *mundo* de la estructura fundamental *a priori* del Dasein, estar-en-el-mundo, encontramos cierta duplicidad —al menos, a primera lectura—, en la actitud de Heidegger frente al concepto de valor.

Dos interpretaciones se adelantan hacia nosotros cuando queremos aclarar ese momento constitutivo del estar-en-el-mundo, el *mundo*. A la primera la podemos llamar naturalista y substancialista. A la segunda, valorativa o axiológica.

Heidegger plantea así el asunto: "Los entes dentro del mundo son las cosas, las cosas naturales y las cosas "dotadas de valor". La esencia de las cosas se convierte en problema; y en la medida en que la esencia de las últimas está fundada en la esencia de las cosas naturales, el tema primario es el ser de las cosas naturales, la naturaleza en cuanto tal. El carácter de ser de las cosas naturales, de las sustancias, que funda todo lo demás, es la sustancialidad. ¿En qué consiste su sentido ontológico? Con esto hemos orientado la investigación en una dirección inequívoca"[245].

Por lo pronto, se piensa que Heidegger adhiere a lo que está diciendo. Por otra parte, se piensa que da preeminencia

244 Cfr. Alfred Denker, *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, The Scarecrow Press, Lanham, Maryland y Londres, 2000.

245 Véase *Ser y tiempo*, Ed. Trotta, Madrid, 3ª ed., 2006/Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1997; p. 91. Trad. de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga [ambas ediciones tienen la misma paginación] (*Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 17ª ed., 1993; p. 63).

a la interpretación naturalista sobre la axiológica. Sin embargo, como a continuación se ve —en el tercer párrafo del § 14 de *Ser y tiempo*—, no ocurre ni lo uno ni lo otro.

Heidegger habla —un tanto irónicamente—, por boca ajena, como es sólito en él, al plantear *en primera instancia* los problemas en *Ser y tiempo*. Lo que nos advierte que debemos tener mucho cuidado en la lectura de la obra, so pena de atribuir al autor ideas que, lejos de suscribir, rechaza de uno u otro modo.

En efecto, dice Heidegger inmediatamente después: "Pero con ello ¿preguntamos ontológicamente por el "mundo"? La problemática que acabamos de precisar es sin duda ontológica. Sin embargo, aun cuando en ella se lograra la más perfecta explicación del ser de la naturaleza por medio de los enunciados fundamentales que se nos dan sobre este ente en la ciencia matemática de la naturaleza, esta ontología no acertaría jamás en el fenómeno del "mundo". La naturaleza es, ella misma, un ente que comparece dentro del mundo"[246].

Se constata, pues, que no hay adhesión al planteamiento del problema *tal como se enunció antes*. Pero tampoco hay adhesión a una primacía de la interpretación naturalista frente a la postura valorativa, como se sugiere en el párrafo que viene —que citamos *in extenso*—, sino, más bien, al contrario, aunque Heidegger tampoco se queda, *en definitiva*, con esta segunda posición, la axiológica. Dice: "¿Debemos, por consiguiente, guiarnos por el ente en medio del cual el Dasein está inmediata y regularmente, esto es, por las cosas "dotadas de valor"? ¿No son ellas las que "propiamente" muestran el mundo en que vivimos? *Tal vez* ellas

246 Ibíd.; pp. 91 ss. (Ibíd.).

muestren efectivamente *de un modo más incisivo* eso que llamamos el "mundo". Sin embargo, también estas cosas son entes "dentro" del mundo"[247].

Las interpretaciones señaladas —la naturalista o substancialista y la axiológica o valorativa—, son dejadas de lado, por tanto, *en lo que se refiere a* esclarecer el momento "mundo" de la estructura fundamental *a priori* del Dasein —estar-en-el-mundo—, porque ambas apuntan a entes intramundanos y no al mundo mismo. Por ende, no quedan descalificadas sino porque no se refieren al *fenómeno que se trata de esclarecer,* lo cual no significa que sean rechazadas de manera absoluta. *Queda abierta* la posibilidad de que respecto de otros asuntos tengan un papel heurístico fructífero.

De hecho, Heidegger las va a considerar de nuevo cuando aborde el problema del ser del ente que comparece en el mundo circundante —*Ser y tiempo,* § 15—puesto que en tal caso no se trata de esclarecer el mundo mismo, sino los entes que están dentro del mundo y que nos hacen frente en la vida cotidiana inmediata. Es cierto que, otra vez, las interpretaciones aludidas no salen bien paradas. Pero eso no ocurre porque sean intrínsecamente falsas o irremediablemente erróneas, sino, en último término, porque no dan cuenta de manera suficientemente determinada y con la orientación debida del carácter fenoménico del ser de los entes intramundanos que comparecen *inmediata y regularmente en la cotidianidad mediana del Dasein.*

Es verdad que Heidegger desliza críticas —sin ahondar en ellas[248]— que van al centro de las dos interpretaciones seña-

247 Ibíd.; p. 92. Énfasis añadido(Ibíd.; pp. 63 ss.).

248 Lo hace, sin embargo. En otras partes. En lo que se refiere a los valores. En *Introducción a la metafísica* (Capítulo IV, Apartado 4. En la 2ª edición Niemeyer de 1958; § 58. En la edición Klostermann de

ladas; pero lo que lo lleva a descartarlas en la tarea específica de dilucidar el ser del ente intramundano inmediatamente compareciente en el modo cotidiano de estar-en-el-mundo consistiría en la insuficiencia de la interpretación naturalista, substancialista o —mejor, *en este contexto*—, *cosista*, y de la interpretación valorativa o axiológica para dar cuenta de manera *radical* y última del ser del ente que comparece en la ocupación cotidiana del Dasein, de tal modo que en lugar de sacar a luz el ser de tal ente, *lo encubren*.

Frente a la primera postura para interpretar el ente pretemático que se muestra en la ocupación que tiene lugar en el mundo circundante, objeta: "al hablar del ente como "cosa" (*res*) estamos anticipando implícitamente una determinación ontológica. El análisis que desde esta base interrogue por el ser de ese ente, llegará a la cosidad y a la realidad. La explicación ontológica encontrará, si sigue por esta vía, caracteres de ser tales como la sustancialidad, la materialidad, la extensión, la contigüidad... Pero el ente que comparece en la ocupación queda por lo pronto oculto tras este modo de ser"[249].

Frente a la postura que pretende pasar de la posición *cosista sin más* a aquella que caracteriza las "cosas" como cosas "dotadas de valor", arguye lo siguiente: "¿Qué quiere decir ontológicamente "valor"? ¿Cómo concebir categorialmente este "estar dotado" y el "inherir de los valores"? Aun dejando de lado la oscuridad de esta estructura del estar-dotado-de-valor, ¿acierta ella en el carácter fenoménico del ser de lo

---

1983, incluida en la *Edición integral*), *Hitos* ("Carta sobre el 'humanismo'", "La doctrina platónica de la verdad"), *Nietzsche*, *Caminos de bosque* ("La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'") y en otros textos.

249 Cfr. *Ser y tiempo*, ediciones citadas; p. 95 (*Sein und Zeit*; pp. 67 ss.).

que comparece en el trato de la ocupación?"[250] Heidegger no se molesta en responder que *no*. A renglón seguido, recoge —parcialmente, al menos— la interpretación griega de las "cosas", que las entiende como *prágmata*, y parte de ella para esclarecer el ser de los entes intramundanos que comparecen inmediatamente en la cotidianidad de término medio.

¿Significa esto que para Heidegger lo que me rodea carece de valor, entendiendo esta palabra en sentido lato, como lo que importa, lo que tiene importancia? ¿Deja de lado la postura valorativa para acoger una postura pragmática? No. Ni lo uno ni lo otro. Sin duda, lo que me rodea en la vida cotidiana —la silla en que me siento, la mesa en que tengo mis libros y papeles, la lapicera con que escribo, la computadora en que transcribiré estas notas, la impresora que permitirá leer a otros lo que estoy escribiendo— aquello que uso habitualmente tiene importancia, y mayúscula. Si, de pronto, me viera privado de todo eso, su importancia se manifestaría con inusitada fuerza. Cuando Heidegger discute el concepto de valor como categoría para interpretar los entes a-la-mano en medio de los cuales estoy inmerso y con los que me ocupo constantemente, no está diciendo, en lo más mínimo, que carezcan de importancia, que sean desdeñables y que da lo mismo que sean de un modo u otro, que estén o no estén. No afirma que carezcan de "valor", en el sentido recién señalado.

Tampoco es un representante del pragmatismo, entendiendo este término como una escuela de la filosofía, una dirección filosófica o una posición filosófica. En rigor, no adopta posturas intelectuales frente a los fenómenos con los que tiene que habérselas, sino que se deja llevar por lo

250 Ibíd.; p. 96 (Ibíd.; p. 68).

que ellos mismos manifiestan. *No* es que Heidegger postule que *debemos* comportarnos pragmáticamente con los entes que comparecen inmediata y regularmente en nuestra existencia; constata que tales entes consisten en plexos pragmáticos o campos utilitarios —*prágmata*— respecto de los cuales no cabe, por lo pronto y en primer lugar, sino la *prâxis* cotidiana por parte del Dasein. *Acerca de ello* el concepto de valor es insuficiente como categoría interpretativa. Pero esto no significa, de ninguna manera, que Heidegger desprecie los valores o lo valioso, entendiendo por tal las importancias y lo importante en un sentido amplio.

§ 2. Acerca de verdad y valor

Lo que puede resultar más chocante, a primera vista y al lector desprevenido, es el rechazo de Heidegger en *Ser y tiempo* a considerar la verdad como valor. En el parágrafo 44 c leemos: "La verdad la presuponemos 'nosotros' porque, siendo nosotros en el modo de ser del Dasein, *estamos* 'en la verdad'. No la presuponemos como algo 'fuera' de nosotros o 'sobre' nosotros, con respecto a lo cual nos comportaríamos de la misma manera como lo hacemos con respecto a otros 'valores'"[251]. De inmediato, y sobre la base de lo aprendido y no examinado con suficiencia, diríamos: Heidegger no sólo no considera como un valor —por cierto, objetivo—, a la verdad, sino que, además, la subsume en el sujeto hasta tal punto que hace de ella algo completamente subjetivo —y, por tanto, "sometido al arbitrio del sujeto"[252]—. La validez

251 Ibíd.; p. 247 (Ibíd.; p. 227).

252 Ibíd. (Ibíd.).

eterna de la verdad se desvanece por completo en este planteamiento en que se afirma con desenfado que nosotros los hombres —por ende, cada cual— *estamos en la verdad*. No hay ya una verdad en sí.

En la "Disputación de Davos", Ernst Cassirer le hace a Heidegger una pregunta que cuestiona en la dirección antes señalada, y cuya respuesta es pertinente tener en cuenta en este momento. Dice Cassirer: "Pasemos a la pregunta en sí: al exponer el problema de la verdad, Heidegger afirma: no es posible que existan verdades en sí o eternas, antes bien que, las verdades, cuando lo son, hacen referencia a la existencia. Y continúa: el ser limitado no puede tener verdades eternas por ningún modo. No hay verdades eternas y necesarias que lo sean tales para todos los hombres"[253].

La respuesta de Heidegger es esta: "Pasemos ahora a la pregunta de Cassirer sobre las verdades eternas de valor

253 Cfr. "Disputación de Davos entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger". En Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 5ª ed., 1993; p. 213. Trad. de Gred Ibscher Roth; revisión de Elsa Cecilia Frost (GA: *Edición integral*, vol. 3: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991; p. 277. Edición de F.-W. von Herrmann [versión con notas marginales que el autor escribió en su ejemplar de la obra]). En el prólogo a la cuarta edición —aumentada— de esta obra, Heidegger alude a un Apéndice agregado en ella, en el que ha insertado un informe sobre la disputación entre Cassirer y él, con ocasión de las conferencias pronunciadas por ellos en la localidad de Davos (Suiza) en 1929. En nota, aclara el origen del informe, que es preciso considerar: "El texto de la *Disputación de Davos* es una transcripción preparada por O. F. Bollnow y J. Ritter, alumnos de la Universidad de Davos. Según me comunica O. F. Bollnow, no se trata de un documento literal, sino de una elaboración posterior a base de los apuntes por ellos tomados. O. F. Bollnow brindó el texto mecanografiado para su impresión, por lo cual le muestro aquí mi agradecimiento". El prólogo está fechado por Heidegger en agosto de 1973.

común. Si digo: la verdad depende del Dasein, no se trata de un aserto óntico, como cuando afirmo: sólo es verdadero aquello que piensa el hombre particular. Ahora bien, esta frase es metafísica: la verdad sólo puede serlo en cuanto tal y en cuanto verdad sólo tiene un sentido, si existe el Dasein. Si no existiera el Dasein, no habría verdad, pues nada habría. No es sino con la existencia de algo así como Dasein que la verdad adviene primariamente al Dasein mismo [*Sondern mit der Existenz von so etwas wie Dasein kommt erst Wahrheit ins Dasein selbst*]. Respecto de la pregunta ¿qué hay que decir de la validez de la eternidad de la verdad? Esta se orienta siempre al problema de la validez en la frase susodicha, y de ahí se llega a lo que vale, y así es como se encuentran valores y cosas parecidas"[254].

Nos aparece de nuevo la verdad como presunto valor. Y, otra vez, Heidegger sugiere no meterse en el zapato chino de la filosofía del valor para dar cuenta del fenómeno originario de la verdad. Meterse en esa vía implicaría dejar atrás la verdad originaria antes de haberla divisado siquiera. Rápidamente, y de manera automática, aparecerían ante nosotros "problemas" como los siguientes: ¿A qué clase de valores pertenece la verdad? ¿Qué jerarquía tiene la verdad en la tabla de los valores? ¿Qué valores son superiores a la verdad y cuáles son inferiores a ella? ¿De qué manera la verdad *como valor* —esto es, *desligada del ser*— *vale*? ¿Qué puesto ocupa la verdad en el reino de los valores? ¿Le es posible al hombre acceder efectivamente a tal reino? ¿Es la verdad un valor objetivo o un valor subjetivo? Si queremos salvar el carácter objetivo de la verdad como valor —único camino para salvar la verdad en sí—, ¿cómo podemos

254 Ibíd.; p. 216 (Ibíd.; p. 281).

vincular la verdad con el hombre, esto es, con el sujeto valorante? ¿Cómo podemos alcanzar eso que está *fuera* de nosotros y *sobre* nosotros —la verdad—, y que reside en el reino de los valores? ¿Cuál es el disvalor o valor negativo correspondiente al valor verdad? ¿Es la no-verdad tal valor *negativo*?

A la par, podrían surgir críticas frente a la interpretación de Heidegger que no dejen nada en pie de su pensamiento por haber cuestionado el valor como categoría de análisis fundamental. Así, por ejemplo, la de Augusto Pescador S., quien, en la Tercera parte de su *Ontología* —"El modo de ser del valor"— y refiriéndose a las teorías acerca del asunto tratado en ella, ataca una presunta postura filosófica para la cual *nada tiene valor*. "Esta posición —señala Pescador— la toman algunas tendencias del existencialismo. En el pensamiento de Martin Heidegger parece no haber lugar para los valores. Pues lo que diferencia al existente auténtico del existente cotidiano es que el auténtico no es cándido y tiene a cada situación por lo que es: una nada de valor, una miserable tregua para la muerte. Por tanto, si todo es considerado *sub specie mortis*, nada tiene valor"[255]. Más adelante, y a propósito de nuestro tema, cita la clasificación de los valores de Nicolai Hartmann, para quien, dentro de *los valores del conocimiento*, propiamente hay un solo valor: la "verdad"[256].

De cara a este tipo de disquisiciones y "refutaciones"

255 *Ontología*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1966; p. 84. Presentación de Francisco Romero.

256 Ibíd.; p. 108. Pescador remite a la *Ästhetik* de Hartmann (Walter de Gruyter & Co., Berlín, 1953). Una presentación abreviada de la postura de este autor ante los valores, en Nicolai Hartmann, *Autoexposición sistemática*, Ed. Tecnos, Madrid, 1989, Capítulo IV. Estudio Preliminar de Carlos Mínguez. Traducción de Bernabé Navarro, publicada con la autorización de la Universidad Autónoma de México.

—efectivas unas, como hago constar con toda precisión, presuntas pero verosímiles otras— Heidegger contesta: "Como se habla contra los "valores", surge la indignación contra una filosofía que supuestamente se atreve a entregar al desprecio a los mayores bienes de la humanidad". Pero, hay un malentendido respecto del pensar de Heidegger. En efecto: "El pensar contra "los valores" no pretende que todo lo que se declara como "valor" —esto es, la "cultura", el "arte", la "ciencia", [la "verdad"], la "dignidad humana", el "mundo" y "Dios"—, sea carente de valor. De lo que se trata es de admitir de una vez que al designar a algo como "valor" se está privando precisamente a lo así valorado de su importancia. Esto significa que, mediante la estimación de algo como valor, lo valorado sólo es admitido como mero objeto de la estima del hombre. Pero aquello que es algo en su ser no se agota en su carácter de objeto y mucho menos cuando esa objetividad tiene carácter de valor. [...] Pensar contra los valores no significa proclamar a son de trompeta la falta de valor y la nulidad de lo ente, sino traer el claro de la verdad del ser ante el pensar, en contra de la subjetivización de lo ente convertido en mero objeto"[257].

Volvamos a nuestro asunto —la verdad—, teniendo ante la vista el texto citado; en especial, lo referente a *la objetivación a que se somete lo valorado.* Entender la verdad como valor es —además de lo dicho anteriormente—, *objetivarla*, esto es, *volverla objeto, transformarla en objeto.* Es lo que ha hecho, en cierto modo, parte de la tradición filosófica, al poner como lugar de la verdad el juicio, y al entender la

257 Cfr. "Carta sobre el 'humanismo'". En *Hitos*, Ed. Alianza, Madrid, 2000; pp. 285 ss. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Lo que va entre corchetes es mío. ("Brief über den 'Humanismus'"; *GA* 9: *Wegmarken*, 1976; p. 349).

proposición como algo que está-ahí, meramente presente, puramente ante-los-ojos. Lo indica Heidegger en el § 44 de *Ser y tiempo*, dentro de su presentación de *la teoría tradicional* de la verdad, que él cuestiona. Para dicha teoría, "el enunciado [—el juicio, la proposición—,] es un ente a la mano [*Zuhandenes*]. El ente con el que él [—el enunciado—,] en cuanto descubridor, guarda relación es un ente a la mano, o, correlativamente, un ente que está-ahí [*Vorhandenes*]. La relación misma [—esto es, la verdad—,] se presenta de esta manera como estando-ahí [es decir, como un objeto]"[258].

Entender así la verdad —partiendo, para ello, como hemos dicho, del enunciado, juicio o proposición como de su lugar propio—, es dejar atrás definitivamente la verdad originaria, esto es, a nivel de *Ser y tiempo*, la aperturidad o estado-de-abierto (*Erschlossenheit*) del Dasein, sin siquiera llegar a vislumbrarla. La verdad del ser (*Wahrheit des Seins*) queda aún más oculta para esa mirada extraviada acerca de la verdad. Pero la verdad de la proposición, del juicio, del enunciado, de la oración —usamos ahora como sinónimas esas palabras—, *suponen* tanto la verdad en tanto aperturidad como la verdad del ser, y se fundan en ellas. Esto significa: entender la verdad como valor —esto es, objetivarla—, impide ver los dos estratos fundamentales de la verdad, haciéndonos tomar por verdad única y exclusivamente algo ya derivado, y desviándonos de manera definitiva de las manifestaciones radicales de la verdad.

Pero —se pregunta Heidegger, situándose nuevamente *en una perspectiva polémica respecto de su propio pensamiento*—,

258 *Ser y tiempo*, eds. cits.; p. 244 (*Sein und Zeit*; p. 224). Lo que va entre corchetes es mío. Véase lo que dice Jorge Eduardo Rivera acerca de *Vorhandensein* y *Vorhandenheit* en las páginas 462 y 463 de su versión de *Ser y tiempo*.

"¿no se expresa la verdad en oraciones, enunciados, juicios o proposiciones que son válidas, que de por sí valen? Las oraciones verdaderas, se dice desde Lotze, son en sí válidas con independencia de que se las reconozca y de aquel que las reconoce. Las verdades son algo en sí. Hay ente en sí y verdades en sí, o, cuando se niega el ente en sí, son estas (las verdades en sí) las que valen como sustituto, aunque queda obscuro de dónde obtienen esa validez"[259].

Ante ese tipo de consideraciones, que, desde la partida, dejan atrás lo fundamental, plantea Heidegger: "Las oraciones verdaderas valen, pero esto no significa ya que la verdad también valga, es decir, que tal "valer" sea su forma de ser. Más bien es a la inversa: porque las oraciones o enunciados no son originalmente verdaderos, es decir, porque las oraciones no son lo originalmente verdadero, es decir, porque las oraciones derivan su verdad de otro sitio, precisamente por eso, la "validez" tampoco es la forma de ser original de la verdad, sino que la verdad no es que simple y primariamente valga, sino que existe"[260].

La verdad existe; esto significa aquí: la verdad constituye al Dasein, cuyo ser es la existencia (*Existenz*); la verdad es un momento estructural del existir del Dasein; la verdad

259 Cfr. *Introducción a la filosofía*, Ed. Cátedra/Universidad de Valencia, Madrid, 1999; p. 166. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. (El traductor explica en un Epílogo —satisfactoriamente, en mi opinión—, el hecho de que su versión se aparta de la forma habitual de traducir a Heidegger. Cfr., pp. 437 ss.; véase también, su prólogo: pp. 13 ss., y el apéndice: pp. 429 ss.). La última frase —"aunque queda obscuro de dónde obtienen esa validez"—, puede ser entendida de otra manera, es decir: Heidegger está de acuerdo con ella, y, a la par, estaría dicha en un tono irónico (*GA 27*: *Einleitung in die Philosophie*, 1996; p. 153. Edición de Otto Saame † e Ina Saame-Speidel).

260 Ibíd. (Ibíd.).

es un existencial (o un existenciario, en la versión de *Ser y tiempo* de José Gaos[261]).

Continúa Heidegger: "Sólo porque la verdad, en cuanto patencia (apertura, alumbramiento) de la exsistencia o Dasein, existe en la forma de ser de este ente, es decir, forma parte de lo que llamamos la *Existenz* o existir de este ente, sólo por eso, digo, pueden también los enunciados acerca del ente ser verdaderos, y sólo por eso pueden, a su vez, valer las oraciones verdaderas"[262]. El carácter derivado de la verdad del juicio queda de esta manera establecido.

Sin embargo, Heidegger no se contenta con eso. Hace culminar su crítica con dos consideraciones lapidarias:

1. "Hablar de proposiciones verdaderas en sí (o de enunciados verdaderos en sí o de oraciones verdaderas en sí) y de validez o de valideces en sí, es un sin sentido, aparte de una superficialidad"[263]. Moverse en la línea de Lotze deja en muy mal pie, desde la perspectiva de una filosofía profunda, a los que lo hacen. La falta de radicalidad de ese planteamiento relativo a presuntas entidades "en sí", impide tomarlo en serio.

2. "Si ninguna existencia o Dasein existiese no habría tampoco ninguna verdad, pero tampoco ninguna no-verdad. No habría sino la absoluta noche en la que, como Hegel dice, todas las vacas son negras o todos los gatos pardos, y en la que, miradas bien las cosas, ni siquiera esto último

261 Respecto de esta diferencia entre las dos traducciones, véase mi libro *Hombre y mundo*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 3ª ed., 1992; pp. 122 ss., nota 42. Por cierto, allí me refiero a una versión preliminar de la trad. de Rivera.

262 *Introducción a la filosofía*, ed. cit.; p. 166. (*GA* 27: *Einleitung in die Philosophie*; p. 153).

263 Ibíd. (Ibíd.).

sería posible"[264]. El puesto del Dasein en el ser es, pues, decisivo. No es posible, si se quiere desarrollar una filosofía que merezca el nombre de tal, prescindir de él.

No se trata, pues, de afirmar que la verdad carezca de valor, sino de algo muy diferente, a saber: si interpretamos la verdad desde la categoría del valor y en el contexto de las filosofías del valor, nos cegamos para la verdad como fenómeno primario, es decir, para la verdad como *apertura* del Dasein —que es lo que queremos poner de relieve ahora—, y para la verdad como *verdad del ser*, algo que por ahora posponemos (al menos, relativamente).

Tampoco se trata de insinuar que las proposiciones —enunciados, juicios, tesis, oraciones—, verdaderas no tengan valor o que no tengamos que estimarlas de manera especial. Menos aún se estaría sugiriendo que no tengamos que estimar la verdad, o despreciarla, de tal modo que daría lo mismo la verdad, el error, la falsedad, la mentira, la sinceridad, la hipocresía, la frase apofántica —mostradora, develadora—, el decir de la gente, la habladuría (*Gerede*), la genuinidad y la superchería, el saber, la ignorancia, la inteligencia, la tontería, la estulticia, la estupidez, la insensatez, el delirio. Esos fenómenos se fundan en la verdad originaria.

A propósito de lo anterior, dice Heidegger: "Todos estos fenómenos de la no-verdad, que hay que distinguir entre sí, como son la falsedad, el error, la equivocación, la mentira, la falta de sinceridad, sólo son posibles porque la exsistencia o Dasein en el ser del *Da* o del "ahí" en general trae consigo patencia, lo cual significa: la ex-sistencia o Dasein o ser-ahí es en la verdad"[265].

264 Ibíd. (Ibíd.).

265 Ibíd.; p. 165 (Ibíd.; pp. 152 ss.).

Se trata, pues, de hacer un planteo correspondiente a la verdad y no uno despistador, encubridor de lo esencial. Entendemos aquí por *esencial* algo bien preciso, nada vago; por una parte, posibilitación, condición de posibilidad; por otra —y muy especialmente—, el fundamento de la posibilitación[266].

A nivel de *Ser y tiempo*, el fundamento de la posibilitación de toda verdad —en sentido derivado— es la aperturidad. Por tanto, es la verdad en su sentido originario. Caer en la cuenta de eso nos lleva a considerar como fenómenos *previos* al enunciado y a la verdad proposicional, el comprender (*Verstehen*), el habla o discurso (*Rede*), el encontrarse, talante o disposición afectiva (*Befindlichkeit*), en tanto modos en que se despliega la aperturidad, estado-de-abierto o patencia (*Erschlossenheit*). De esa manera, nos queda libre el camino para entender la habladuría (*Gerede*), la avidez de novedades o curiosidad (*Neugier*), la ambigüedad (*Zweideutigkeit*) y la caída (*Verfallen*) como fundamentos de la no-verdad (*Unwahrheit*), *sin interpretar, por cierto, la no-verdad como un disvalor* o un antivalor o un valor negativo —eso sería completamente absurdo, y esa absurdidad nos muestra, una vez más, la debilidad del enfoque axiológico—, sino como un *ingrediente constitutivo de la verdad originaria*, esto es, de la aperturidad.

Sin duda alguna, en este camino no cabría interpretar la *alétheia* —el desvelamiento—, como valor, y la *léthe* —el ocultamiento—, como valor negativo. Eso también sería descomunalmente absurdo. Dice Heidegger: "El ocultarse, el ocultamiento, la *Léthe*, pertenecen a la *A-Létheia* no

266 Véase de Heidegger, "De la esencia de la verdad". En *Hitos*, ed. cit.; p. 151, nota 1 a ("Vom Wesen der Wahrheit". En *GA* 9: *Wegmarken*; p. 177, nota a).

como un mero añadido, como las sombras a la luz, sino como corazón de la *Alétheia*"[267]. Un planteo axiológico —y esto significa, dicotómico—, nos cerraría el paso desde el inicio hacia un pensamiento complejo como este, y nos haría caer en una actitud maniquea respecto de la verdad —*alétheia*—, y la no-verdad —*léthe*—. La primera sería un valor, y la segunda un antivalor; lo cual sería algo completamente insostenible, si tenemos cierta noción precisa de lo que significan *alétheia* y *léthe*, de acuerdo a la interpretación que de ellas hace Heidegger[268].

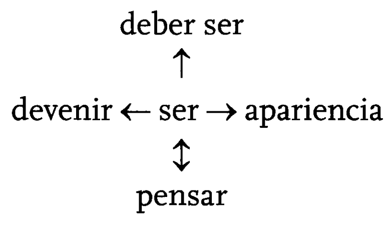
267 Cfr. "El final de la filosofía y la tarea del pensar". En *¿Qué es filosofía?*, Ed. Narcea, Madrid, 1978; p. 116. Trad. de José Luis Molinuevo. También, en *Tiempo y ser*, Ed. Tecnos, Madrid, 1999, p 91. Se recoge la misma versión de Molinuevo. Además, en *Kierkegaard vivo*, Ed. Alianza, Madrid, 1968; p. 150. [Véase, también; p. 129]. Trad. de Andrés-Pedro Sánchez Pascual, quien vierte desde el francés, a partir de la trad. de Jean Beaufret y François Fédier, única disponible en el momento en que traduce el texto de Heidegger. Esta excelente versión —"La fin de la philosophie et la tâche de la pensée"—, ha sido recogida en: Martin Heidegger: *Questions* IV, Gallimard, París, 1976; pp. 109-139 ("Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens"; *GA* 14: *Zur Sache des Denkens*, 2007; p. 88). Véase, respecto de esto, el prólogo de Francisco Soler a *Filosofía, ciencia y técnica*, de Heidegger, Ed. Universitaria, Santiago, 5ª ed., 2007; pp. 61 ss. También, dentro de este mismo libro, el capítulo "¿Qué es Filosofía?".

268 Véase por ejemplo, lo que plantea Alejandro Vigo al respecto: "Pensada a partir de la esencia de la verdad como desocultamiento, la 'no verdad' (*Unwahrheit*), explica Heidegger, es 'no-desocultamiento' (*Un-entborgenheit*). Pero se trata aquí de un no-desocultamiento que no acontece en el modo de la mera "privación" (*stéresis*) de la venida a la presencia constitutiva de la verdad. Se trata más bien de un 'no-desocultamiento' que, a la manera de un peculiar tipo de 'sustracción', ocurre *en* y *con* el acontecer de la verdad misma, y que posibilita como tal dicho acontecimiento. En tal sentido señala Heidegger que el 'estado-de-oculto', al rehusarle el desocultar (*Entbergen*) a la verdad como *alétheia*, no le quita, sino que más bien le conserva (*bewährt*) aquello que le es más propio como su

§ 3. Verdad, valor y deber ser

Demos un giro en nuestra meditación. Considerar la verdad como valor nos obligaría a meterla, *primariamente y ante todo*, en el ámbito del deber ser. Y ¿qué implicaría eso? Veamos someramente qué es el deber o deber ser (*Sollen*) para Heidegger.

En un "denso apunte"[269] de su *Introducción a la Metafísica*, Heidegger nos dice que, tradicionalmente, la filosofía ha deslindado el ser frente al devenir (*Werden*), la apariencia (*Schein*), el pensar (*Denken*) y el deber ser (*Sollen*). El esquema de las delimitaciones del ser ofrece, entonces, el siguiente aspecto[270]:



propiedad (*das Eigenste als Eigentum*)". Cfr. "Verdad, libertad y trascendencia en Heidegger". En Patricio Brickle (editor): *La filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera en su 75 cumpleaños*, Ed. Trotta, Madrid, 2003; p. 178. Este escrito ha sido recogido, con variaciones, en *Arqueología y aleteiología y otros estudios Heideggerianos*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 2008; pp. 173 ss. Véase, también, en la obra recién indicada, el capítulo "Sentido, verdad, y validez"; pp. 196 ss., en el que Vigo presenta la crítica de Heidegger a Lotze.

269 Cfr. de Pedro Cerezo Galán, "De la existencia ética a la ética originaria". En *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, compilación de Félix Duque, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991; p. 32.

270 Ed. Nova, Buenos Aires, 1959; p. 233. Trad. de Emilio Estiú. —Ed. Gedisa, Barcelona, 1993; p. 176. Trad. de Angela Ackermann Pilári (*GA* 40: *Einführung in die Metaphysik*, 1983; p. 204. Edición de Petra Jaeger. Esta versión cuenta con un orientador índice, una división del texto en parágrafos y un importante Apéndice).

Tal delimitación ocurre primariamente en Platón y, a través de diversas transformaciones, llega hasta nosotros. Advierte Heidegger, en efecto, que "bajo formas distintas, el pensamiento de Platón permanece como norma, a lo largo y ancho de toda la historia de la filosofía. La metafísica es platonismo"[271]. Insiste: "toda metafísica —incluido su adversario, el positivismo—, habla la lengua de Platón"[272].

Hay que dirigir la vista a Platón, pues, para ver el origen de esta escisión. "En el ser mismo —afirma Heidegger—, y concretamente, en su interpretación específica como idea —es decir, en la interpretación que da Platón del ser—, se halla implícita la referencia a lo ejemplar y al deber ser. En la medida en que el ser mismo se consolida en su carácter de Idea, también insiste en reparar el rebajamiento del ser producido a causa de esta consolidación. Pero ahora sólo puede lograr eso poniendo algo *por encima* de él, algo que el ser mismo no es todavía ni nunca, pero que *debe ser*"[273].

271 "El final de la filosofía y la tarea del pensar". En *¿Qué es filosofía?*, ed. cit.; p. 98. En *Tiempo y ser*, ed. cit.; p. 78. En *Kierkegaard vivo*, ed. cit.; pp. 132 s. ("Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens"; *GA* 14: *Zur Sache des Denkens*; p. 71).

272 Ibíd., pp. 111, 87 y 145, respectivamente (Ibíd.; p. 82).

273 *Introducción a la metafísica*, Ed. Gedisa; p. 177, Ed. Nova; p. 234. Lo que va entre guiones es mío (*GA* 40: *Einführung in die Metaphysik*; p. 206). En "La doctrina platónica de la verdad" Heidegger vuelve sobre este punto, agregando ciertas precisiones que se encuentran en algunos planteos que haremos a continuación: "La idea de valor, surgida en el siglo XIX como consecuencia interna de la concepción moderna de "verdad", es el último y también el más débil descendiente del *agathón*, esto es, de la *idéa toû agathoû*, de la idea de las ideas, de la "idea suprema" que permite que todas las demás ideas sean ideas" Cfr. *Hitos*, ed. cit.; pp. 190 s. ("Platons Lehre von der Wahrheit"; *GA* 9: *Wegmarken*; pp. 227 s.).

Sin duda, todavía falta mucho para que aparezca el "valor". Pero el terreno está preparado —con muchos siglos de anticipación[274]—, para caer en el enredo inextricable que implicará el concepto de valor, asumido *como categoría fundamental para interpretar lo que últimamente hay* (y no, simplemente, como un concepto de alcance limitado —restringido a un ámbito acotado—, lo cual, presumiblemente, podría ser legítimo para Heidegger).

Después de aludir a Kant y a Fichte —estaciones decisivas en esta historia—, Heidegger nos dice que "en el curso del siglo XIX, el ente en sentido kantiano, es decir, lo experimentable por las ciencias —a las que se unen la historia y la economía—, alcanza la prioridad decisiva. Debido a esta prioridad del ente, peligra el papel ejemplar del deber ser, de modo que este debe reafirmarse en su aspiración, procurando afirmarse en sí mismo. Aquello que por sí mismo pretende afirmar la aspiración de deber ser, debe estar legitimado para ello desde sí mismo. Un asunto tal como el deber ser sólo puede irradiar desde algo que manifiesta esta pretensión por sí mismo, o sea, lo que en sí mismo tiene un *valor* [Wert], lo que *es* un *valor*. Los valores en sí [*die Werten an sich*] se convierten ahora en fundamento del deber ser"[275]. Aparecen los valores en todo su esplendor. Aunque no lo nombra, Heidegger estaría aludiendo con ello, en primer lugar, a Rudolf Hermann Lotze, a quien ya nos

274 También el principio de razón —*der Satz vom Grund*—, necesitó un largo tiempo de incubación —2.300 años—, para aparecer, en Leibniz, como proposición fundamental, suprema. Véase, al respecto, dentro de este mismo libro, el capítulo sobre el principio de razón suficiente.

275 *Introducción a la metafísica*, Ed. Gedisa; p. 178. Ed. Nova; p. 235. (*GA* 40: *Einführung in die Metaphysik*; pp. 206 s.).

hemos referido a propósito del derrotero que imprime a la consideración de la verdad. Lotze repercute en filósofos de la filosofía de los valores que Heidegger conoce de cerca: Heinrich Rickert, Max Scheler, Nicolai Hartmann[276].

Los valores "entran en conflicto" con el ser, desplazándolo. Por cierto, en este conflicto no se asume ni se entiende el ser en toda su amplitud, sino que se lo reduce a lo efectivo (*Tatsache*). Frente a lo meramente efectivo, y carente de valor, los valores *no son*, sino que *valen*. Dice Heidegger: "Pero, dado que ellos —los valores—, se oponen al *ser* del ente, *en el sentido de lo efectivo*, los valores mismos, por su parte, no pueden *ser*. Por eso se dice que valen"[277]. Ser y valor quedan radicalmente escindidos uno respecto del otro. La filosofía tiene que ocuparse primordialmente de los valores. El ser —toscamente interpretado como lo efectivo—, pasa a un modesto segundo plano, si es que no desaparece de la reflexión filosófica. Agrega Heidegger: "Para todos los ámbitos del ente, es decir, de lo subsistente, los valores son lo que da la medida. La historia no es otra cosa que la realización de valores"[278].

Los que ponen la teoría del valor como fundamento de la filosofía advierten de pronto, sin embargo, que su empresa corre el riesgo de fracasar. Han hecho esto: 1) Han puesto el

276 Al respecto, véase de Alfred Denker, *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, ya mencionado.

277 *Introducción a la metafísica*, Ed. Gedisa; p. 178, Ed. Nova; p. 235. Lo que va entre guiones y la cursiva —excepto en la segunda palabra ser—, son míos (*GA* 40: *Einführung in die Metaphysik*; p. 207).

278 Ibíd. (Ibíd. "*Die Werte sind für alle Bereiche des Seinden, d. h. des Vorhandenen, das Maßgebende. Geschichte ist nichts anderes als Verwirklichung von Werten*".). El texto de Manuel García Morente titulado "Ensayos sobre el progreso", incluido en *Estudios y Ensayos* (Ed. Porrúa, México, 1992; pp. 56 ss.) podría ilustrar —muy dignamente, en mi opinión—, el último aserto de Heidegger.

valor como fundamento del deber ser. 2) Han dado autonomía al valor frente al ser. 3) Han considerado al valor como lo decisivo, lo que da la medida (frente a un pálido ser, *interpretado como lo efectivo*, que pasa a jugar un humilde papel en comparación con el valor). 4) Han afirmado que los valores no son, sino que valen, creando un abismo entre ser y valor. "Pero la validez —dice Heidegger, siguiendo con la exposición del punto de vista de la filosofía del valor (*die Wertphilosophie*)—, recuerda todavía demasiado el valer para un sujeto. Para apoyar una vez más el deber ser, elevado al rango de los valores, se les atribuye un ser a los valores mismos. En este caso, ser no significa *en el fondo* más que la presencia de un subsistente [Hier heißt Sein *im Grunde* nichts anderes als Anwesen von Vorhandenem]"[279]. Por tanto, se reintroduce el ser en el concepto del valor, después de haberlo hecho a un lado. Pero, aunque para los teóricos del valor "está claro que [el ser, atribuido ahora al valor] no subsiste en un sentido tan tosco y asible como las mesas y las sillas"[280], la "recuperación" del ser que llevan a cabo en el seno del valor no recoge ni de lejos la riqueza del ser (lo cual, por lo demás, tampoco acontecía con suficiencia en una etapa anterior). Peor aún. "Con el ser de los valores se alcanza el grado máximo de confusión y desarraigo"[281].

Asignándole un ser al valor, se pretendió rescatarlo del sujeto y salvar su *objetividad*. Pero, como indica Heidegger, "el peregrino esfuerzo de querer demostrar la objetividad de

279 *Introducción a la metafísica*, Ed. Gedisa; p. 179, Ed. Nova; pp. 235 s. (*GA* 40: *Einführung in die Metaphysik*; p. 207).

280 Ibíd., Ed. Gedisa; p. 179, Ed. Nova; p. 236 (Ibíd.). Lo que va entre corchetes es mío.

281 Ibíd. (Ibíd.).

los valores no sabe lo que hace"[282], lo que parece claro en el contexto de estas meditaciones.

El ser, burdamente entendido, vuelve en cierto modo al lugar del que había sido abruptamente expulsado, pero se torna irreconocible. Acontecería algo parangonable a lo que habría ocurrido respecto del ser (Ente, ente-ser, *tò ón, eón*) y de Dios, según Ortega, en la filosofía escolástica medieval[283]. "Poco después de 600 años antes de Cristo, algunas minorías [...] de Grecia comenzaron a perder la fe en Dios, en el "Dios de sus padres". Con esto el mundo se les quedó vacío, se convirtió en un hueco de realidad vital. Era preciso llenar ese hueco con algún sustituto adecuado. Son una serie de generaciones ateas hasta 440 a. de C., aproximadamente, en que empieza su nuevo apostolado Sócrates. Esas generaciones ateas, para llenar de realidad el mundo, vacío de Dios, inventan el Ente. El Ente es la realidad no divina, y sin embargo, fundamento de lo real. No cabe, pues, mayor *quid pro quo* que querer pensar a Dios como ente. Como esto es imposible, en el pensamiento medieval, Dios, comprimido dentro del Ente, rezuma, rebosa, estalla por todos los poros del concepto de ente. De modo que se dio esta endiablada combinación: Dios que se había ausentado, vuelve a instalarse en el hueco que él mismo dejara; pero se encuentra con que su hueco está ya ocupado por su propio hueco. Este Dios habitando el vacío de Dios es el *ens realissimum*. Con lo cual aconteció que [los

282 Cfr. "Carta sobre el 'humanismo'". En *Hitos*, ed. cit.; p. 286 ("Brief über den 'Humanismus'"; *GA* 9: *Wegmarken*; p. 349).

283 Desde ya, en esta comparación —que no hay que llevar demasiado lejos, y hay que entender en su justo y limitado alcance—, hay una diferencia clave, como se verá inmediatamente. En la representación axiológica el valor juega el rol del ser o *el Ente* (de la filosofía escolástica medieval), y el ser —presuntamente recuperado en un estadio avanzado de la filosofía del valor—, juega el rol de Dios.

escolásticos medievales] ni podían pensar de modo congruo el Ente, ni podían pensar idóneamente su Dios"[284].

Después de esta digresión, volvamos a lo central. Los valores se muestran finalmente como lo que son: cosas a medias. "Pero las cosas a medias (*Halbheiten*) —advierte Heidegger—, siempre son más funestas *en el ámbito de lo esencial* que la tan temida nada"[285].

Hasta el mismo Nietzsche fue afectado por el proceso inherente a la filosofía del valor. "El enredo en la confusa maraña de la idea del valor y el no haber comprendido lo problemático —lo digno de ser preguntado—, de su origen

284 Cfr. *La idea de principio en* Leibniz, § 20. *Obras Completas*, vol. IX, Fundación J. Ortega y Gasset/Ed. Taurus, Madrid, 2009; p. 1069. Lo que va entre corchetes es mío. En nota, agrega Ortega: "Boecio de Dacia, averroísta, distinguirá lo uno de lo otro, el 'ens primum secundum philosophos et secundum sanctos Deus benedictus'". ¿Se trata de la distinción entre el dios de los filósofos y el Dios divino? A esa distinción se refiere Heidegger en estos términos: "la causa en tanto que Causa sui. Así reza el nombre que conviene al dios en la filosofía. A este dios, el hombre no puede ni rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la Causa sui el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar ante este dios. En consecuencia, tal vez el pensar sin dios, que se ve obligado a abandonar al dios de la filosofía, al dios Causa sui, se encuentre más próximo al Dios divino" (Cfr. "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica". En *Identidad y diferencia*, Ed. Anthropos, Barcelona; pp. 152 s. Edición bilingüe de Arturo Leyte. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. *GA* 11: *Identität und Differenz*, 2006; p. 77). Precisiones sobre este asunto, desde la perspectiva de Ortega, en "Comentario al "Banquete" de Platón", § 2: [Sobre la historia del "ser"]. *Obras Completas*, vol. IX, ed. cit.; pp. 743 ss.

285 *Introducción a la metafísica*; Ed. Gedisa; p. 179, Ed. Nova; p. 236 (*GA* 40: *Einführung in die Metaphysik*; p. 207). La cursiva es mía.

son las razones por las que *Nietzsche* no alcanzó el auténtico centro de la filosofía"[286].

Entender, pues, *ante todo y decisivamente*, la verdad como valor, nos arrojaría de lleno en la confusión y el desarraigo. Nos asentaríamos en "algo a medias", el valor. Caeríamos en la confusa maraña del concepto de valor, y en el enredo que ese concepto implica. No estaríamos atentos al problemático origen —digno de ser cuestionado—, de la idea de valor.

Además, sería preciso asumir el ser en todo su alcance, en su integridad, librándose de las escisiones a que ha sido sometido. Se pregunta Heidegger: "¿Acaso el devenir es nada? ¿La apariencia es nada? ¿El pensar es nada? ¿El deber ser es nada?" Su respuesta es inequívoca: "De ninguna manera"[287]. Y agrega: "*Por tanto, el concepto hasta ahora vigente del ser no alcanza a designar todo lo que "es"*. Por esta razón hay que experimentar el ser nuevamente desde el fondo y en todo el alcance de su esencia"[288], de tal modo que lleguemos a entender que el ser mismo —tal como ha sido entendido en la "tradición de las escisiones"—, se debe transformar en el círculo circundante y el fundamento de

286 Ibíd.; pp. 179 s. y p. 236, respectivamente (Ibíd.; p. 208). Con esa constatación Heidegger no pretende ninguna superioridad sobre Nietzsche. Agrega, en efecto: "Pero aunque un pensador futuro volviera a alcanzarlo —los que pertenecemos al presente sólo podemos trabajar en los preparativos—, no escapará tampoco a enredarse en la confusión; sólo que será de otra índole. Nadie puede saltar más allá de su propia sombra". Por cierto, en esas palabras hallamos, además, una inquietante determinación de los límites de la tarea filosófica y de la condición humana, que no es posible abordar ahora.

287 Ibíd., Ed. Gedisa; p. 183; Ed. Nova; p. 240 (Ibíd.; p. 212).

288 Ibíd., Ed. Gedisa; pp. 183 s.; Ed. Nova; pp. 240 s. (Ibíd.; p. 213).

todo ente[289]. A partir de esta nueva actitud, pensaríamos —entre otras muchas cosas—, que, en frase de Ortega, "sólo *debe ser* lo que *puede ser,* y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que *es*"[290]. Por otro lado, la verdad no sería ajena al ser ni estaría "fuera" del Dasein y "sobre" él —como ocurre al conceptualizarla como valor.

En el ámbito de lo esencial, la verdad no puede abordarse, *pretendiendo la mayor radicalidad,* ni situándola en el juicio, proposición, enunciado u oración, ni conceptualizándola como valor. Es preciso abordarla, *por lo pronto,* en el contexto de una analítica existencial del Dasein, entendiéndola como apertura (*Erschlossenheit*). Es lo que hace Heidegger en *Ser y tiempo,* continuando su tarea en obras posteriores[291].

289 Ibíd., Ed. Gedisa; p. 184; Ed Nova; p. 241 (Ibíd.).

290 Cfr. *España invertebrada*, Segunda Parte, Cap. IV: La magia del "deber ser". *Obras Completas*, vol. III, ed. cit., 2005; p. 487. También, *España invertebrada*, Ed. Biblioteca Nueva, Colección Clásicos del Pensamiento (dirigida por Jacobo Muñoz), Madrid, 2002; p. 179. Edición crítica de Francisco José Martín.

291 Como complemento de las consideraciones anteriores, véase de Jorge Acevedo: a) *Filosofía práctica. Teoría de los valores, hermenéutica de la vida humana y fenomenología*, Ediciones del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, Santiago, 2004. b) Dentro de este mismo libro, el capítulo "Verdad originaria como apertura (doce tesis acerca de la verdad)".

VI
Disposición afectiva y existencia

§ 1. "Pasión" y conocimiento

Tradicionalmente, conocimiento y pasión han sido consideradas realidades antitéticas. El conocimiento se ubica dentro del ámbito de la razón y las pasiones en el borrascoso ámbito de lo afectivo. Lo sentimental se ha entendido como un obstáculo para el conocer, y sólo como eso. Y no solamente respecto del conocer en sentido restringido —filosofía, ciencia—, sino también, en cierta dirección, respecto de lo poético. Con los bellos sentimientos se hace mala literatura, advierte André Gide.

Habría que revisar este planteamiento a la luz de lo que nos han dicho filósofos del siglo XX como José Ortega y Gasset y Martin Heidegger. Este último llama la atención en *Ser y tiempo*, su primera obra fundamental, sobre la importancia de los estados de ánimo en nuestra vida y, por tanto, en los procesos de conocimiento, en cuanto estos radican en ella. La dimensión afectiva de la existencia es denominada por él disposición afectiva, encontrarse o talante (§ 29). Es una estructura fundamental del ser del

hombre y su importancia dentro de la vida humana es tan alta como la del intelecto y la voluntad —y a veces, más alta.

Para vislumbrar el alcance de nuestra dimensión cordial, hagamos resaltar, por lo pronto, que es imposible que conozcamos *cada realidad* del universo. La infinitas entidades que lo pueblan chocan con nuestra finitud, lo que impide que tengamos un acceso cognoscitivo estricto a *cada una* de ellas. Esa infinitud a que nos referimos trasciende nítida y claramente nuestra finitud, y no sólo en el campo del conocimiento. Sin embargo, tenemos la sensación de tener cierto "saber" del todo, del universo. Este "saber" no es rigurosamente intelectual. Nos *encontramos* en medio de lo real en su totalidad. Nos vinculamos con el universo como tal a través de nuestro estado o temple de ánimo. Es el talante el que nos abre hacia todo lo que nos circunda y hacia nosotros mismos. Hay en el hombre una apertura sentimental hacia el todo. Heidegger nos dice: "Tan cierto es que nunca captamos el conjunto de lo ente en sí de manera absoluta como que nosotros nos encontramos situados en medio de eso ente que de algún modo se encuentra desvelado en su totalidad. En definitiva, existe una diferencia esencial entre captar la totalidad de lo ente en sí y encontrarse en medio de lo ente en su totalidad. Aquello es fundamentalmente imposible; esto ocurre de modo permanente en nuestra existencia"[292].

Tal vez este enigmático fenómeno sea la base de que a veces nos sintamos, ilusoriamente, el ombligo del mundo y el centro de todo cuanto hay. En cualquier caso, el alcance del temple de ánimo en nuestro existir va mucho más allá

292 "¿Qué es metafísica?" En *Hitos*, Alianza Ed., Madrid, 2000; p. 98. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. (*GA* 9: *Wegmarken*; p. 110).

del problema del conocimiento y envuelve a este. "Vivir —afirma Ortega—, es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo; donde saber no implica conocimiento intelectual ni sabiduría especial ninguna, sino que es esa sorprendente *presencia* que su vida tiene para cada cual"[293]. En esa *presencia* jugaría un papel primordial el temple de ánimo.

Los antiguos griegos ya se percataron de algo así. Sus hallazgos, empero, fueron encubiertos por el espíritu moderno. La *Retórica* de Aristóteles estudia asiduamente los estados de ánimo con la finalidad de que el orador impacte a sus oyentes infundiéndoles miedo, confianza, esperanza o el estado de ánimo que a él le convenga que tengan en el momento en que habla. A partir del manejo de las emociones del público, el orador podía orientar la conducta de sus auditores en la dirección deseada por él. Nuestro quehacer en el mundo está radicalmente condicionado por los temples de ánimo.

El alcance de los talantes va más allá de lo individual y llega al terreno de lo social y lo histórico. Hay estados de ánimo que pueden inundar una colectividad en determinado momento, para luego atenuarse o, inclusive, desaparecer. Los mitos tienen especial incidencia en esos procesos. Así, por ejemplo, el *fervor* por las ciencias ha sufrido varios avatares. A él se ha referido Ortega en *Historia como sistema* al indicar, en 1935, que al "*entusiasmo* por la ciencia

293 "Principios de Metafísica según la razón vital. Curso de 1932-1933", *Obras Completas* (O. C.), vol. VIII, Fundación J. Ortega y Gasset/Ed. Taurus, Madrid, 2008; p. 571. Este curso fue conocido como *Unas lecciones de metafísica* desde 1966 hasta que apareció ese tomo de las nuevas *Obras Completas*.

ha sucedido *tibieza, despego,* ¿quién sabe si, mañana, franca *hostilidad?*"[294].

Se podría suponer que los estados de ánimo, individuales o sociales, son algo que *sólo rodea* la actividad teorética como algo extrínseco a ella, pero que *dentro de ella misma* no operan ni surten ningún efecto. No es así. Cuando en Grecia se pensó sobre las condiciones de posibilidad del conocer se aludió, precisamente, a una vida en cuyo núcleo tendría que haber, de algún modo, *rhastóne* —bienestar, descanso—, y *diagogé* —solaz (Aristóteles. *Metafísica* A 2, 982 b 22 ss.). Basándose en ello puede decir Heidegger que "ni siquiera la más pura *theoría* está exenta de tonalidad afectiva; lo que sólo está-ahí no se le muestra a la mirada contemplativa en su puro aspecto sino cuando esta lo puede dejar venir hacia sí misma en el *apacible* demorar junto a [las cosas] en la *rhastóne* y la *diagogé*"[295]. De inmediato, y para hacer frente a posibles y probables malas interpretaciones de su pensamiento, advierte que "no debe confundirse, claro está, la mostración del constituirse [...] del conocimiento determinativo en la disposición afectiva del estar-en-el-mundo con un intento de abandonar [...] la ciencia al 'sentimiento'"[296].

Pascal es otro filósofo al que recurre Heidegger para reafirmar la importancia de lo emotivo —la *disposición afectiva* del estar-en-el-mundo—, en la constitución del conocer —esto es, del conocimiento *determinativo*—. Y aunque su famoso aserto se haya transformado en un lugar común cuyo preciso significado pasa inadvertido —como en el

294 *O. C.*, vol. VI, ed. cit., 2006; p. 58. Énfasis añadido.

295 *Ser y tiempo*, Ed. Universitaria, Santiago, 1997; p. 162. Trad. de Jorge Eduardo Rivera (*GA* 2: *Sein und Zeit*; p. 184).

296 Ibíd.

caso del "pienso, luego existo" cartesiano—, traigámoslo a colación una vez más. "El corazón tiene razones que la razón no conoce. [...] Conocemos la verdad, no solamente por la razón, sino también por el corazón; de esta segunda manera es como conocemos los primeros principios, y es inútil que el razonamiento, que no tiene parte en ello, trate de combatirlos"[297].

No obstante, ya en los orígenes de la filosofía ve Heidegger cómo opera la pasión en el conocimiento. *Pasión* —y esto es significativo en el contexto de un pensar que se orienta por las etimologías de las palabras clave—, remite a través del latín —*passio, -onis*—, al griego *páthos*. Generalmente se traduce *páthos* por pasión, entendiendo por tal un conjunto de sentimientos en efervescencia. Pero sumergiendo la palabra *páthos* en su campo semántico, Heidegger propone traducirla por *estado de ánimo* o *disposición anímica*. Y aunque se da cuenta de que es arriesgado proceder de ese modo, considera que es el único camino para tomar distancia de la moderna representación psicológica de *páthos* entendido como pasión (y la pasión, como hemos dicho, como un montón de sentimientos efervescentes). De esta manera, por otra parte, todo lo que plantea sobre la disposición afectiva, talante o encontrarse en el § 29 de *Ser y tiempo* puede volcarse sobre el *páthos* que da origen al conocer, lo que, por cierto, favorece su intelección.

Tanto para Platón como para Aristóteles, el temple de ánimo —*páthos*—, que suscita la filosofía y que domina su desarrollo es el asombro —*thaumázein*—. Platón en el

297 *Pensamientos*, 277 y 282. Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1962; p. 58. Prólogo y trad. de Xavier Zubiri (*Obras*, Editorial Alfaguara, Madrid, 1981; p. 463 y p. 379. Prólogo de José Luis Aranguren. Trad. y notas de Carlos R. de Dampierre).

Teeteto (155 d) y Aristóteles en la *Metafísica* (A 2, 982 b 12 ss.) afirman que la *arkhé* del filosofar es el *páthos* del asombro. "La *arkhé* —aclara Heidegger—, nombra aquello de donde procede algo. Pero este "de dónde" no es abandonado en el momento de su partida; antes bien, la *arkhé* se convierte, en consonancia con lo que dice el verbo *árkhein*, en aquello que domina sin cesar". Por tanto, "el *páthos* del asombro no se halla sencillamente al inicio de la filosofía como, por ejemplo, el acto de lavarse las manos que precede a una operación quirúrgica. El asombro sostiene y domina la filosofía desde el principio hasta el final"[298]. Insiste Heidegger: el asombro, el *páthos* que constituye la *arkhé* de la filosofía, "domina de cabo a rabo cada paso de la filosofía"[299].

Sin embargo, se dirá, tal vez sólo en el filosofar ocurra que haya un temple de ánimo que constituya tanto su origen como aquello que lo hace fructificar momento a momento. Quizás la descripción heideggeriana sea válida para la filosofía antigua y algunas filosofías posteriores, como la de Pascal. No obstante, las corrientes filosóficas ligadas a las ciencias y las ciencias mismas no tienen nada que ver con algún *páthos* que las ponga en movimiento y las sostenga, están al margen de cualquiera "contaminación" afectiva.

A Heidegger no se le escapó esta posible objeción. Y le da una respuesta. "A menudo y de una forma prolongada da la sensación de que el pensar que se manifiesta en la modalidad de la representación razonante y del cálculo estuviera plenamente libre de cualquier estado de ánimo. Pero también la *frialdad* del cálculo y la prosaica *sobriedad*

298 *¿Qué es la filosofía?*, Ed. Herder, Barcelona, 2004; p. 59. Trad. de Jesús Adrián Escudero (*GA* 11: *Identität und Differenz*; p. 22).

299 Ibíd.; p. 60. (Ibíd.; p. 23).

de la planificación son signos característicos de una *disposición anímica*. No sólo esto: incluso la razón misma, que se considera libre de todo influjo de las pasiones, está —en tanto que razón— dispuesta a *confiar* en la evidencia lógico-matemática de sus principios y de sus reglas"[300].

Las filosofías cientificistas, las ciencias y, más en general, el *pensamiento técnico* —en el sentido que da Heidegger a esta expresión—, discurren bajo el dominio de ciertos temples de ánimo que les permiten alcanzar la *objetividad* que buscan. Se trata, como se ha indicado antes, de la *frialdad* del cálculo, de la prosaica *sobriedad* de la planificación, de la *confianza* en la evidencia lógico-matemática. Sin esos temples de ánimo —o manifestaciones de un talante básico de que derivan—, tales modos de pensar no serían posibles.

No tendríamos que suponer, ingenuamente, que nuestro pensamiento transcurre al margen de toda disposición afectiva. La perspectiva intelectual —filosófica, científica—, hunde sus raíces en el "punto de vista" de la vida humana, donde impera el *a priori* "cordial", como ha hecho notar Antonio Rodríguez Huéscar en una obra que no sólo tiene plena vigencia sino que aún espera la debida atención de los epistemólogos, *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*[301].

Así como hay modos del encontrase o disposiciones afectivas que posibilitan el conocimiento filosófico o el conocimiento científico, hay temples de ánimo que los obstruyen o los imposibilitan. Probablemente sólo estos han sido tenidos ante la vista al negar todo vínculo entre sentimentalidad

300 Ibíd.; p. 46. La cursiva es mía. (Ibíd.; pp. 24 s.).

301 Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1966; pp. 112 ss. Colección Estudios Orteguianos. (2ª ed., Alianza Ed., Madrid, 1985).

y conocimiento válido. En un sugerente artículo —con el cual, sin embargo, no puedo concordar por completo—, José Luis L. Aranguren ha dicho, muy creativamente, que "no hay [...] un único estado de ánimo apto para el conocimiento. Pero hay, sí, una jerarquía de estados de ánimo y en lo alto de ella están —*buen talante*— la esperanza, la confianza, la fe, la paz"[302].

¿Están en nuestra mano los modos del encontrarse (*Befindlichkeit*)? ¿Es posible manejar los temples de ánimo? ¿Podemos ganar el talante apropiado para filosofar? ¿Estamos en condiciones de acceder mediante un acto de nuestra voluntad a la disposición anímica que nos permita hacer ciencia? ¿Se puede regular el *a priori* "cordial", el "punto de vista" sentimental?

§ 2. Apatía en Chile

Si *páthos* fuera sólo y principalmente 'padecimiento, enfermedad', la carencia de *páthos* sería una bendición. Pero, previamente, *páthos* es sentimiento. *Apátheia* —de donde apatía—, es 'falta de sentimiento'. Pero, ¿puede haber alguien que carezca de sentimientos?; ¿puede ser característica de una nación la ausencia de afectos? Ciertamente, no. La emotividad es una dimensión infaltable en toda persona y en toda sociedad.

¿Qué queremos decir, pues, al hablar de la apatía que nos sobrecoge, golpeando aquí y allá, con fuerza o levedad? Tal vez, queremos decir con ello que lo que nos falta es un sentimiento peculiar, a saber: uno *pasional*. Eso, sin

302 *El buen talante*, Ed. Tecnos, Madrid, 1985; p. 47.

embargo, no apuntaría a nada problemático, en cuanto que —ya desde la Antigüedad—, se postula que librarse de las pasiones es, precisamente, *liberarse*, y de ese modo, apropiarse de lo más genuino de cada cual. No obstante, ¿son todas las pasiones algo de lo cual es preciso desligarse? O, enfocando mejor la pregunta, ¿la pasión —en griego, *páthos*—, es simplemente agitación afectiva, sentimiento en ebullición que nos perturba, enreda y obnubila? ¿Es la pasión algo cercano o idéntico con lo enfermizo, con lo patológico[303]? ¿O el *páthos* es, más originariamente, temple de ánimo, talante, disposición afectiva en general? Si esto fuera así, no podríamos estar en una apatía *total*, pues siempre nos *encontramos* en un estado de ánimo, ingrediente ineludible de toda existencia personal o histórica.

Al hablar de la apatía que se abate sobre nosotros y nos desanima, estaríamos, por tanto, refiriéndonos a una apatía relativa y muy particular. No es que estemos privados de toda modalidad del encontrarse afectivo, de todo talante, sino sólo de aquellos que nos inducen a una existencia de alto vuelo, enérgica, creadora, vital, e-mocionada —esto es, realmente puesta en movimiento—. Algún tipo de *páthos* hay en nosotros —como no podía menos de ser así—, pero un *páthos* que nos aletarga, desgasta nuestros resortes vitales, nos desmoraliza, impide que nos lancemos hacia las alturas de la existencia.

303 Ortega nos pone en guardia frente a la concepción unilateral y estrecha de la afectividad a la que aludo, al hacer notar que durante un largo tiempo "a los sentimientos se los llamaba con preferencia *pasiones*, *pathos*; es decir, que desde luego eran consignados a la patología, al hospital, al confesionario, o bien directamente al infierno" ("Musicalia". En *El Espectador* III; *O. C.*, II, ed. cit., 2004; pp. 369 s.).

El *páthos* de la apatía es el inherente al alma desilusionada. Se trata del alma que ya ha hecho tantas experiencias frustradas que ya no le resta sino la desilusión. Es un alma que parece venir de vuelta de ilusiones y utopías. ¿De manera absoluta? ¿De todas las ilusiones y utopías? Recordemos a Juan de Mairena, es decir, a Antonio Machado: "Los hombres que están siempre de vuelta en todas las cosas son los que no han ido nunca a ninguna parte. Porque ya es mucho ir; volver, ¡nadie ha vuelto!"[304].

La advertencia poética nos hace pensar, pues, que sólo algunas ilusiones —todas las que se quiera—, se han quebrado, que sólo algunas utopías han mostrado su luminoso anverso y su oscuro reverso, viniéndose estrepitosamente abajo. Tendríamos, por ende, que estar a la espera de que los creadores de mundo —poetas, pensadores, hombres de Estado, descubridores de lo Sagrado...—, reciban y nos transmitan nuevas revelaciones que nos saquen de encima la apatía, nos remuevan y conmuevan, nos e-mocionen y nos pongan, otra vez más, efectivamente en movimiento. Como hacía notar Francisco Soler[305] siguiendo a Ortega y Gasset, no habría inconveniente, por lo pronto, en denominar a esas revelaciones con el vocablo *mito*, es decir, *palabra;* se entiende, palabra *originaria*, esto es, *originante*, a saber, originante de nueva vida, tanto personal como histórica.

Esta espera no puede recluirse en el estrecho marco de nuestra colectividad. Chile está inserto en una civilización planetaria, de la que nos llega tanto lo bueno como lo malo,

304 Manuel y Antonio Machado, *Obras Completas*, Ed. Plenitud, Madrid, 1967; p. 1022. Edición de Heliodoro Carpintero.

305 Cfr. *Hacia Ortega. I. El mito del origen del hombre*, Eds. de la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile, Santiago, 1965.

lo *adverso* y lo *proverso*. La apatía no proviene sólo de nuestro fondo colectivo particular. Cae sobre nosotros, más bien, desde el mundo técnico en que estamos inexorablemente involucrados. También los mitos e-mocionantes pueden venir —muy probablemente, así será—, de ese contorno mundial, planetario.

VII
En torno al principio de razón suficiente

§ 1. Cuestiones de método

Es frecuente que los especialistas en los diversos autores de la historia de la filosofía hagan objeciones a las interpretaciones de Heidegger. Los estudiosos de los llamados presocráticos, de Platón, de Aristóteles, del pensamiento medieval, de Descartes, de Leibniz, de Kant, de Hegel, de Nietzsche, de Husserl consideran que, en cada caso, Heidegger se equivoca, es arbitrario o, al menos, no hace justicia de manera suficiente al autor o a la época de que habla. Es lo que hace notar Jean Beaufret hacia el final del ensayo[306] que dedica a *El principio de razón*[307] o *La proposición del*

306 "Le principe de raison" (A la memoire de Maurice Merleau-Ponty). En *Dialogue avec Heidegger*, III: Approche de Heidegger, Les Éditions de Minuit, París, 1974; pp. 52-69.

307 Traducción al francés: *Le principe de raison*, Éditions Gallimard, París, 1962. Trad. de André Préau. Prefacio de Jean Beaufret. Traducción de la conferencia con que finaliza el libro, realizada por José Luis Molinuevo: "El principio de razón". En *¿Qué es filosofía?*, Ed. Narcea, Madrid, 1978. En adelante, me refiero a esta versión española así: *El principio*.

fundamento[308] (*Der Satz vom Grund*[309]), libro de Heidegger publicado en 1957 que se refiere al principio de razón suficiente de Leibniz.

Una de las causas de esta actitud podría consistir en que se cree que el filósofo pretende hacer historia de la filosofía, exponiendo fielmente las doctrinas a las que alude. Esto no es así. Él pretende entablar un diálogo con la tradición, el cual está sometido a otra legalidad que el quehacer historiográfico acerca de la filosofía y los filósofos. En última instancia, Heidegger quiere explicitar su propio pensamiento sobre la base de textos que para él funcionan como pre-textos respecto de su propósito de plasmar, a partir de ellos, su propio pensamiento. No obstante, no son *meros* pretextos, como espero se vea a continuación.

Otra causa, entrelazada con la anterior, podría consistir —tal como lo hace notar Ortega—, en que la filosofía nunca ha hallado un modo normal y uniforme de expresarse, de tal modo que cada filósofo ha tenido que recurrir a una manera peculiar y particular de expresar sus hallazgos. Dice Ortega —precisamente, en el contexto de un comentario acerca de Heidegger—: "la filosofía [...] no ha poseído nunca un *genus dicendi*, un género literario que le sea propio, adecuado y normal. Me refiero, claro está —añade Ortega—, a la filosofía en cuanto creación. Cada genial pensador tuvo que improvisar su género. De aquí la extravagante fauna literaria que la

308 Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991. Trad. y notas de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela. En adelante, me refiero a esta obra así: *La proposición*.

309 Neske Verlag, Pfullingen, 4ª ed., 1971. En adelante, me refiero a esta obra así: *SG*. (Dentro de la *Edición integral: Gesamtausgabe* [*GA*], vol. 10: *Der Satz vom Grund*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997. Edición de Petra Jaeger. Versión revisada, con notas marginales que el autor escribió en su ejemplar de la obra).

historia de la filosofía nos presenta. Parménides viene con un poema, mientras Heráclito fulmina aforismos. Sócrates charla. Platón nos inunda con la gran vena fluvial de sus diálogos, Aristóteles escribe los apretados capítulos de sus "*pragmateiai*", Descartes comienza por insinuar su doctrina en una autobiografía, Leibniz se pierde en los innumerables dijes dieciochescos de sus breves tratados. Kant nos espanta con su *Crítica*, que es literariamente una máquina enorme y complicada"[310]. Este texto nos permite agregar que cuando Heidegger se refiere a poetas o literatos como Georg Trakl, Knut Hamsum, Gottfried Benn, Johann Peter Hebel, Stefan George o Hölderlin no está haciendo ni filología ni estética ni teoría literaria sino que, de nuevo, está expresando su propio pensamiento, haciendo funcionar los textos de esos escritores como pre-textos. Pero, reitero, no como *meros* pretextos.

Al comienzo de "La doctrina platónica de la verdad", dice Heidegger: "Los conocimientos científicos se suelen expresar a través de proposiciones que se ponen a disposición de las personas a modo de resultados tangibles. La 'doctrina' de un pensador es lo no dicho en su decir y a lo que el hombre queda expuesto con el fin de emplearse en ello. Para que podamos conocer y llegar a saber en el futuro lo no dicho por un pensador, sea ello del tipo que sea, tendremos que volver a pensar lo dicho por él"[311]. Se trata de pensar lo no-dicho; en el pensar de Platón, en la obra citada; en el pensar de Leibniz, en el caso que ahora nos ocupa. El mismo Heidegger se

310 "En torno al 'Coloquio de Darmstadt, 1951'". En *Obras Completas*, vol. VI, Fundación J. Ortega y Gasset/Ed. Taurus, Madrid, 2006; pp. 809 s. Cito, en adelante, las *Obras Completas* (*O. C.*) de Ortega considerando esta edición.

311 En *Hitos*, Ed. Alianza, Madrid, 2ª ed., 2001; p. 173. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte (*GA* 9: *Wegmarken*, 1976; p. 203).

encarga de hacerlo notar hacia el final de la Lección Sexta de *La proposición del fundamento.* Indica allí que la proposición del fundamento no es sólo un enunciado sobre el ente puesto que habla del ser del ente, añadiendo que "*al ser le pertenece algo así como fundamento* [...], *tiene carácter de fundamento*"; luego señala —y esto quiero hacer resaltar—, que "la proposición del fundamento no enuncia esto, desde luego. Lo que ella dice, el contenido proposicional —del que uno inmediatamente se percata—, lo deja no-dicho. Aquello de lo que habla la proposición del fundamento no llega al lenguaje [...]. La proposición del fundamento es un decir del ser. Lo es, pero de manera oculta. Oculto permanece aquello de lo que habla; oculto permanece también el *hecho de que* habla del ser"[312].

"Principio de razón" o "proposición del fundamento"; de ambas maneras se ha vertido al castellano "Satz vom Grund", traducción que da Schopenhauer de la locución latina *principium rationis.* En el § 9 de su libro *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente,* leemos: "Leibniz fue el primero en establecer formalmente el principio de razón como un principio fundamental de todo conocimiento y de toda ciencia. Lo proclama en muchos pasajes de sus obras con toda pompa, se da importancia con ello y se presenta como si hubiera sido el primero en descubrirlo. Sin embargo, no sabe decir de él más que lo de siempre, que todo y cada una de las cosas deben tener una razón suficiente de por qué es así y no de otra manera; lo cual el mundo debía saber también antes de él"[313].

312 Ed. cit.; p. 90. (*SG*; p. 90).

313 Ed. Aguilar Argentina, Buenos Aires, 3ª ed., 1980; p. 89. Trad. de Vicente Romano García. (Otra versión: *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Ed. Gredos, Madrid, 1981. Trad. de L.-E. Palacios). Jean Beaufret vierte y se refiere al texto de Schopenhauer

Heidegger, por cierto, no queda inscrito en la irónica y un tanto sarcástica posición de Schopenhauer respecto de Leibniz. Considera superficial e insuficiente el comentario de Schopenhauer respecto del principio de razón suficiente[314]. No es tampoco, menos todavía, un antileibniziano. Entabla un diálogo con Leibniz, como nos lo hace ver —indirectamente—, el siguiente texto de *¿Qué significa pensar?*, que reitera —de otra manera y de un modo más explícito—, lo ya citado de "La doctrina de la verdad según Platón". Leemos allí: "Hay una cosa indispensable para el diálogo con los pensadores, a saber: la claridad sobre la manera como nos encontramos con ellos. [...] Si queremos salir al encuentro de un pensador, hemos de engrandecer todavía más lo grande en él. Entonces llegamos a lo impensado en lo que él pensó. Pero si nosotros queremos solamente arremeter contra lo pensado de un pensador, a través de este querer mismo hemos tenido que empequeñecer ya lo grande en él"[315].

---

en "Le principe de raison": *Dialogue avec* Heidegger, III: Approche de Heidegger, ed. cit.; p. 52.

314 Cfr. *Principios metafísicos de la lógica*, Ed. Síntesis, Madrid, 2009; pp. 131 ss. Trad. de Juan José García Norro (*GA* 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von* Leibniz, 1978; pp. 138 ss. Ed. de Klaus Held).

315 Ed. Trotta, Madrid, 2005; p. 78 (Tránsito de la VII Lección a la VIII). Trad. de Raúl Gabás (*Was heißt denken?*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2ª ed., 1961; p. 72). François Fédier comenta el texto citado en estos términos: On reste loin du compte en limitant ce propos à n'être qu'une règle d'interprétation, ou de "lecture". Ou plutôt, le prenant ainsi, on se fait une idée bien douillette de la lecture, que l'on entend alors comme une pêche d'informations, laquelle a donc intérêt à se faire le plus vite et le plus astucieusement possible. Heidegger a écrit en 1954 un petit texte qui s'intitule: *Que demande "lire"?* (Édition intégrale, t. 13; p. 111): "*Que demande 'lire'? Ce dont tout dépend, ce qui décide de tout quand il s'agit de lire, c'est le recueillement. Sur quoi le recueillement rassemble-t-il? Sur ce qui est*

El método de acercamiento que pone en juego Heidegger respecto del pasado filosófico —y, en particular, respecto de Leibniz—, consiste en engrandecer lo que de grande hay en él, no en atacarlo. Sólo así se llega hasta lo no-dicho en el decir de la tradición, sea el de la filosofía en su conjunto, sea, en particular, el de Leibniz.

Me detengo en estas cuestiones de método para tratar de disipar la impresión de que en Heidegger hay una arbitrariedad interpretativa respecto del principio de razón. Además, me parece de interés destacar algunos criterios hermenéuticos que operan en el núcleo de su pensamiento. El mismo Heidegger, hacia el final de la Lección Quinta de *La proposición del fundamento*, se considera obligado a explicar el por qué de una faceta de su método para acercarse al principio de razón. Se pregunta: "¿Por qué no nos hemos dirigido en seguida a la proposición del fundamento para interrogarla acerca del saber que nos dé respecto al fundamento. ¿Por

---

écrit, sur ce qui est dit par écrit. Lire, dans l'acception propre du terme, c'est se recueillir sur ce qui a déjà fait, un jour, à notre insu, entrer notre être au sein du partage que nous adresse la parole — que nous ayons à cœur d'y répondre, ou bien, n'y répondant pas, que nous lui fassions faux bond. En l'absence de cette lecture, nous sommes du même coup hors d'état de pouvoir seulement voir ce qui nous regarde, c'est-à-dire d'envisager ce qui fait apparition en son éclat propre". Voilà qui jette quelque lumière sur la remarque en incise qui se trouve dans *Le chemin de campagne*, où il est question de Maître Eckhart, le "vieux maître de lecture et de vie". L'une des nombreuses choses dont la lecture de Heidegger permet en effet de faire l'expérience, et qu'elle permet aussi de penser, c'est que l'unité de la vie, s'il s'agit bien de vibre au sens le plus rempli du terme, est inséparable d'un savoir — quelle que soit la manière, spontanée et instinctive ou bien très subtile, dont il s'articule, mais où d'emblée l'art de vivre se déploie lui-même en vie de l'esprit. Comme le dit encore Hannah Arendt, dans une autre lettre adressée à Heidegger: "Personne ne lit comme toi". ("*Entendre Heidegger* et autres exercices d'écoute", Le Grand Souffle Éditions, París, 2008; pp. 313 s.).

qué hemos preferido dar múltiples rodeos, en vez de seguir el camino directo, más a la mano?" Y responde: "porque los rodeos nos han proporcionado no pocas perspectivas sobre la proposición del fundamento, de modo que ahora, y en lo sucesivo, podamos tener siempre, por así decir, una visión retrospectiva de la proposición del fundamento. Pues es en esta visión retrospectiva de la proposición del fundamento como proposición fundamental y principio donde llegamos a una desconcertante intelección"[316]. Heidegger, pues, tenía muy claro que iba a llegar a resultados que no se captan con facilidad. Era, por tanto, necesario que el método preparara para ellos tanto a auditores como a lectores.

Cuando Heidegger nos dice que prefiere un camino que da múltiples rodeos al camino directo, más a la mano, nos hace recordar a los que seguimos a Ortega lo que Julián Marías —teniendo presente a este pensador—, ha llamado el método de Jericó. Consiste en aproximarse a un asunto en rodeos concéntricos que, poco a poco, lleven a cargar hasta el fondo para invadir el centro mismo del asunto en cuestión[317]. Ortega lo describe con la plasticidad inherente a su estilo habitual en dos lugares. Uno, de *¿Qué es filosofía?*, donde afirma que "los grandes problemas filosóficos requieren una táctica similar a la que los hebreos emplearon para tomar Jericó y sus rosas íntimas: sin ataque directo, circulando en torno lentamente, apretando la curva cada vez más y manteniendo vivo en el aire son de trompetas dramáticas. En el asedio ideológico, la melodía dramática consiste en mantener despierta siempre la conciencia de los problemas,

316 Ed. cit.; p. 77 (*SG*; pp. 74 ss.).

317 Véase de Ortega, "Kant". *O. C.*, IV, 2005; p. 272.

que son el drama ideal"[318]. Otro, de *La idea de principio en Leibniz*, donde, hacia el final del libro, y a propósito de la meditación sobre el filosofar que efectúa allí, reafirma: "Desde hace un rato estamos dando vueltas en torno a la filosofía, como hicieron los hebreos para tomar Jericó. Es una estrategia de aproximación cicloide. Al girar en derredor nos aparecen una y otra vez, con terca reiteración, las mismas vistas de la ciudad; pero cada vez más próximas y bajo un ángulo diferente"[319]. Podríamos agregar que el fundamento metodológico de los escritos cuyos títulos comienzan con la expresión "En torno a..." se halla en el método de Jericó, incluyendo, claro está, esta misma presentación.

Creo que no sólo en lo anterior coinciden metodológicamente Heidegger y Ortega (en la medida en que pueda hablarse de coincidencia). También, en algún grado, en lo que a continuación enuncio, trayendo de nuevo a colación la obra *La idea de principio en Leibniz*, de este último. "La operación que denominamos "leer un libro" —advierte Ortega—, no queda cumplida cuando hemos entendido lo que nos parece haber *querido decir* el autor. Hace falta sobre esto entender lo que el autor *ha dicho sin quererlo decir*, y además, y por último, entender lo que, queriendo o sin querer, con su obra y cada línea de ella *ha hecho*. Porque un libro, una página, una frase son acciones —voluntarias o involuntarias. Esta es la auténtica realidad de un escrito, y no la idea de él que tenía su autor. Es menester de una vez liberarse de lo que podríamos llamar el 'psicologismo filológico'"[320].

318 *O. C.*, VIII, 2008; pp. 236 ss. (Lección I en la universidad).

319 *La idea de principio en* Leibniz *y la evolución de la teoría deductiva, O. C.*, IX, 2009; p. 1129 (§ 30).

320 Ibíd.; p. 1050 (§ 19. Apartado "Experiencia o 'pensar con los pies'").

Salta a la vista al lector de *La proposición del fundamento* que Heidegger no se ha abocado sólo a lo que nos parece haber *querido decir* Leibniz. También se ha ocupado de lo que Leibniz *ha dicho sin quererlo decir.* Además —y muy especialmente—, ha abordado lo que Leibniz *ha hecho* con su obra, queriendo o sin querer.

§ 2. Llamada del ser, correspondencia del hombre

Es necesario hacer una precisión: en cuanto el *decir* de un filósofo constituye y delimita un modo histórico de la verdad del ser —entendida como desvelamiento en el que, en cada caso, lo real se muestra o se retrae—, ese decir no se reduce a provenir del filósofo en cuestión en cuanto individuo particular o en tanto mero hombre. Parafraseando "La pregunta por la técnica", de Heidegger, podemos afirmar: que desde Leibniz se muestre y se retraiga lo real en la luz y en la sombra del principio de razón suficiente, eso, no lo hizo Leibniz ni ningún hombre. Leibniz sólo ha correspondido a un llamado[321].

Lo que llama al hombre —y, sin duda, al filósofo—, es el ser mismo y su verdad, entendida esta última como *alétheia.* "Cuando el hombre, a su manera —indica Heidegger—, dentro del desvelamiento, desoculta lo pr*esente,* entonces él

321 Véase de Heidegger, "La pregunta por la técnica". En *Filosofía, ciencia y técnica*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 4ª ed., 2003; p. 126 s. Trad. de Francisco Soler Grima. Edición de Jorge Acevedo Guerra. Esta cuarta edición de *Ciencia y técnica* se vincula al proyecto Fondecyt 1010971, en el que participé con Cristóbal Holzapfel. (*Vorträge und Aufsätze*, Neske Verlag, Pfullingen, 3ª ed., 1967, Volumen I; p. 17. También, en *GA* 7: *Vorträge und Aufsätze*, 2000. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann).

no hace sino corresponder a la llamada del desvelamiento, aunque la contradiga"[322]. Hay, pues, un juego entre llamar (*zusprechen*) y corresponder (*entsprechen*), que atañe a todo hombre y, de manera peculiar, al filósofo.

Distingamos estos dos niveles del juego entre ser y hombre: el que se refiere a todo hombre por el mero hecho de serlo, y el que se refiere al filósofo. Para eso recurriremos a la obra de Heidegger *¿Qué es eso —la filosofía?* Sólo así, me parece, podremos entender a qué apunta este texto de la conferencia "La proposición del fundamento" o "El principio de razón", anejo del libro del mismo título: "Preguntábamos —dice Heidegger—, para introducir a un pensar meditativo (*ein besinnliches Denken*), si el hombre moderno actual escucha la interpelación (*Anspruch*) que habla desde la poderosa proposición fundamental de todo representar. Hemos respondido que sí, y mostrado cómo. El hombre actual atiende constantemente a la proposición del fundamento (*Grundsatz des Grundes*), en la medida en que está cada vez más sumisamente atento a dicha proposición"[323]. Es altamente probable que muchos de nosotros no nos hayamos dado clara cuenta de que escuchamos la llamada que habla por el poderoso principio de todo representar; y que la escuchamos constantemente al estar sometidos cada vez más a él, al principio de razón. Vale la pena, pues, familiarizarse mínimamente con la terminología de Heidegger. No nos sonarán tan enigmáticas expresiones tales como "escuchar la interpelación o llamada que habla desde la poderosa proposición o poderoso principio de todo representar"; o, "estar cada vez más sumisamente atento a dicha proposi-

322 Ibíd.; p. 128.

323 *La proposición*; p. 193. *El principio*; p. 85. *SG*; p. 203.

ción o principio, la proposición del fundamento o principio de razón".

El texto de *¿Qué es eso —la filosofía?* pertinente —que divido en dos—, es este: "1. ¿Debemos [...] esforzarnos por llegar a una correspondencia (*Entsprechung*) con el ser del ente? ¿Nosotros, los hombres, no estamos siempre ya en una correspondencia tal, y por cierto que no sólo *de facto*, sino por nuestra esencia? ¿No constituye esta correspondencia el rasgo fundamental de nuestra esencia? Así es, en verdad. Pero si es así, entonces ya no podemos decir que primeramente debemos llegar a esta correspondencia. Y sin embargo lo decimos con todo derecho. Pues ciertamente que nos mantenemos siempre y en todas partes en la correspondencia con el ser del ente, pero no obstante sólo rara vez prestamos atención al llamado o llamamiento-asignación o interpelación o aliento o suscitación-alentadora (*Zuspruch*) del ser del ente. La correspondencia con el ser del ente sigue siendo constantemente, por cierto, nuestra estancia (*Aufenthalt*). 2. Sin embargo, sólo de vez en cuando se convierte en una conducta asumida por nosotros y que se desarrolla. Sólo cuando esto acontece, sólo entonces correspondemos propiamente a lo que concierne o interesa a la filosofía, que está en camino hacia el ser del ente. La filosofía es el corresponder al ser del ente (*das Entsprechen zum Sein des Seienden ist die Philosophie*); pero ella lo es únicamente cuando, y solamente cuando, el corresponder se cumple expresamente, con lo cual se desarrolla y consolida su desarrollo"[324].

324 *¿Qué es eso de filosofía?*, Ed. Sur, Buenos Aires, 1960; p. 43 s. Trad. de Adolfo P. Carpio. "¿Qué es eso de la filosofía?". En *¿Qué es filosofía?*, Ed. Narcea, Madrid, 1978; p. 61 s. Trad. de José Luis Molinuevo. *¿Qué es la filosofía?*, Ed. Herder, Barcelona, 2004; pp. 55 s.

El principio de razón, como figura del ser y como modo de la verdad del ser, nos interpela. A ese llamado corresponde Leibniz como filósofo situado en cierto momento de la historia del ser y de su verdad. A ese llamamiento-asignación correspondemos nosotros como hombres modernos de hoy, como hombres de la era técnica. A ese aliento o suscitación-alentadora corresponde Heidegger como pensador situado en otro momento de la historia del ser y de su verdad. En cada caso la llamada es distinta. En cada caso el corresponder es diferente.

¿En qué forma corresponde Leibniz a la llamada del ser? ¿De qué modo correspondemos nosotros? ¿De qué manera corresponde Heidegger? Tratemos de dar cierta respuesta a estas tres preguntas.

§ 3. ¿En qué forma corresponde Leibniz a la llamada del ser?

Con Leibniz termina el tiempo de incubación de la proposición del fundamento o principio de razón, tiempo que va desde el siglo VI antes de Cristo —inicio de la filosofía—, hasta el siglo XVII. Ese lapso de 2300 años culmina cuando Leibniz llama a la proposición "nada es sin fundamento" (*nihil est sine ratione*) *principium rationis*, "principio de razón", asignándole el rango de proposición fundamental. Más aún: para Leibniz sería una de las proposiciones supremas, "si es que no incluso *la* suprema"[325]. Por eso la

---

Prólogo, trad. y notas aclaratorias de Jesús Adrián Escudero ("*Was ist das —die Philosophie?*", *GA* 11: *Identität und Differenz*, 2006; pp. 20 ss. Ed. de Friedrich-Wilhelm von Herrmann). Véase, dentro de este mismo libro, el capítulo "¿Qué es filosofía?"

325 *La proposición*; p. 184. Énfasis añadido (*SG*; p. 192).

denomina el principio grande y poderoso, el principio más conocido y excelso o el muy noble e ilustre principio (el *principium magnum, grande et nobilissimum*)[326].

"¿En qué consiste —se pregunta Heidegger—, la grandeza del principio de razón como el '*principium magnum, grande et nobilissimum*', como el grande, poderoso, muy noble e ilustre principio?" Responde: "en que este principio decide sobre lo que puede ser considerado como objeto de una representación y, en general, como ente"[327].

Con la finalidad de entender esto, hay que tratar de esclarecer lo que significa razón, *para tomar esa significación como hilo conductor* de las reflexiones que desarrollaremos. En este contexto, la palabra "razón" no remite a *lógos* sino a

326 Cfr. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theoria motus abstracti* (1669): *Die philosophischen Schriften*, 7 volúmenes, Berlín, 1875-1890; reimpresión de 1978; Georg Olms Verlag; Hildesheim/New York. Tomo 4; pp. 221 ss. [véase por ej.; p. 232]. Ed. de C. J. Gerhardt. Señalado en *El principio*; p. 73. En el texto en que aparece la frase con que Heidegger hace culminar *¿Qué es metafísica?* y con la cual pone en movimiento su *Introducción a la metafísica*, dice Leibniz: "Hasta aquí no hemos hablado sino como simples *Físicos*: ahora es preciso elevarse a la *Metafísica*, sirviéndonos del *Gran principio*, comúnmente poco empleado, que sostiene que *nada acontece sin razón suficiente*, es decir, que nada sucede sin que fuera posible a aquel que conociera satisfactoriamente las cosas dar una Razón que sea suficiente para determinar por qué es así y no de otro modo. Establecido este principio, la primera pregunta que se tiene derecho a hacer será: ¿por qué hay algo más bien que nada? Porque la nada es más fácil y más simple que algo. Además, supuesto que las cosas deban existir, es preciso que se pueda dar razón de *por qué ellas deben existir así*, y no de otro modo". *Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en raison*, § 7. Ed. de C. J. Gerhardt, tomo 6; p. 602 (*Principios de la Naturaleza y de la Gracia*. En *Escritos filosóficos*, Editorial Charcas, Buenos Aires, 1982; p. 601. Edición de Ezequiel de Olazo).

327 *El principio*; p. 77. *La proposición*; p. 187. (*SG*; p. 196).

ratio. Ratio significa "contar" en un doble sentido: [1] como fundamentar algo y [2] como fundamentar algo de tal modo de calcularlo y asegurarlo gracias a ese cálculo. Pues bien: "El principio de razón es el principio del representar racional —absolutamente imperante en la época moderna y, por ende en la actualidad—, en tanto cálculo asegurador"[328].

Lo dicho anteriormente nos lleva a lo siguiente: en la época moderna sólo es propiamente lo que es susceptible de someterse al cálculo asegurador de la *ratio*. Al respecto, señala Heidegger: "'Nada es sin razón'. El principio dice ahora: algo es ente si —y sólo si— está asegurado para el representar como un objeto calculable"[329]. Preguntamos: ¿qué pasa con lo que cae fuera de tal cálculo asegurador? En principio, eso no es algo ente, es decir, no es nada. Los mundos sutiles, ingrávidos y gentiles como pompas de jabón[330], que amaba Antonio Machado, no cuentan para el representar moderno sometido al principio de razón. O,

328 Ibíd.; pp. 77 y 78. — Ibíd.; pp. 187 y 188. Lo que va entre guiones es mío. (*SG*; pp. 196 y 197). La historia del pensar calculante —y el prominente puesto de Leibniz en ella—, es bosquejada por Jean Beaufret en *Leçons de Philosophie*, vol. 1, Éditions du Seuil, París, 1998; pp. 174 ss. Edición de Philippe Fouillaron.

329 *El principio*; p. 77. *La proposición*; p. 187.

330 "Proverbios y Cantares" (1909). En *Campos de Castilla*. Manuel y Antonio Machado, *Obras Completas*, Editorial Plenitud, Madrid, 5ª ed., 1967; p. 829. Texto al cuidado de Heliodoro Carpintero. También, en: Antonio Machado: *Obras*, I: Soledades y otros poemas, Ed. Losada, Buenos Aires-Barcelona, 4ª ed., 1997; pp. 7 y 234. Edición reunida por Aurora de Albornoz y Guillermo de Torre. (Respecto del impacto del principio de razón en otro ámbito, el de la psicoterapia, es posible encontrar algunas indicaciones de relieve en los "*Seminarios de Zollikon*. Protocolos. Diálogos. Cartas". Edición de Medard Boss. Jitanjáfora Morelia Editorial/Red Utopía Asociación Civil. Morelia, Michoacán, México, 2007 (sesiones del 9 de julio de 1964 y del 6 de julio de 1967). Trad. de Ángel Xolocotzi Yáñez

más precisamente, podrían contar, siempre y cuando fueran susceptibles de inscribirse en el ámbito de la industria cultural, guiada —es decir, calculada y asegurada—, por una política cultural que los controle y ponga a buen recaudo[331]. Sólo en la medida en que lo poético quede como dispuesto en el sector que se le ha asignado, y allí permanezca disponible, sólo así consigue ser algo ["sólido"] para el representar moderno regido por el principio de razón[332]. Sin duda, la empresa editorial otorga también entidad a lo poético, en cuanto dicha empresa se mueve bajo el imperio del cálculo y el aseguramiento propios de la *ratio*[333].

Heidegger ilustra su interpretación del principio de razón en Leibniz y, más en general, en toda la época moderna, apuntando a dos fenómenos decisivos dentro de nuestro tiempo: la energía atómica y la información.

¿Qué ocurre con lo primero? La ciencia —nos dice—, dirigida por la técnica moderna, se somete cada vez más a la llamada del principio de razón, en cuanto está obligada a "asegurar la utilidad y, ante todo, la calculabilidad de la energía atómica, de una manera tal que ese seguro, por su parte, exija constantemente la introducción de nuevas formas de seguridad"[334]. Cálculo y aseguramiento —los gran-

---

(*Zollikoner Seminare*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1987; pp. 28 ss.; p. 267).

331 Véase de Heidegger, "La época de la imagen del mundo". En *Caminos de bosque*, Ed. Alianza, Madrid, 1995 (en rústica); p. 76; 1998; p. 64. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte (*GA* 5: *Holzwege*, 1977; pp. 75 ss. Ed. de F.-W. v. Herrmann).

332 Ibíd., ed. de 1995; p. 89 (fin del primer párrafo); ed. de 1998; p. 74 (fin del segundo párrafo). (Ibíd.; p. 90).

333 Ibíd., 1995; p. 96, nota 3; 1998; p. 80, nota 3. (Ibíd.; p. 98)

334 *El principio*; pp. 83 y 84. *La proposición*; p. 192 (*SG*, 202).

des caracteres de la *ratio*—, se muestran en la conexión de las ciencias tecnificadas con la energía atómica. Es cierto que, a veces, ocurren accidentes catastróficos como los de las centrales nucleares de Chernobyl (o Tchornobyl), en la antigua Unión Soviética (Ucrania), y Fukushima, en Japón. Pero eso sólo indica que es preciso radicalizar todavía más el sometimiento al principio de razón —en el ámbito de la producción de energía nuclear y en todos los demás ámbitos de la vida histórica— buscando aún más seguridad, y asegurándose de que la seguridad encontrada sea, efectivamente, más segura que la anterior.

Heidegger se refiere al segundo de los fenómenos señalados —la información—, vinculándolo con el primero —la energía atómica—, y con varios otros, a los que alude de manera inquietante. "La designación de nuestra época como era atómica —afirma— es, probablemente, acertada. Pues el resto, lo que se da todavía y sigue siendo llamado cultura: teatro, arte, cine y radio, pero también la literatura y la filosofía, e incluso la fe y la religión, no hace más que correr detrás de *lo asignado a esta era bajo el cuño* de la era atómica. Se podrían aducir muchas más cosas sobre esto, asunto del que hoy en día los 'semanarios ilustrados' se cuidan con habilidad y complacencia extremas. Por cierto, ese tipo de 'información' es también, desde luego, simplemente una característica de nuestra era". La palabra "información" —a la que hay que asignar peso ontológico—, mienta, "por un lado, el dar noticia e información directas, que, al mismo tiempo, por lo demás, se encargan de *marcar* (*de formar*), *imperceptiblemente*, a lectores y oyentes"[335]; a televidentes y a navegantes de Internet, agreguemos ahora.

335 *La proposición*; p. 63 (*SG*; p. 58). La cursiva es mía.

Esta "información", pues, in-forma *en un doble sentido*: por una parte, comunica noticias; por otra, y a la par, forma, es decir, dispone y dirige. Habría que añadir que, además, de-forma, tal como lo describe Heidegger en *Ser y tiempo*[336] y en otros lugares de su obra; por ejemplo, en *Serenidad*[337]. *Pero hay más aún*: esta "información", dice Heidegger, "es también el dispositivo que pone para los hombres todos los objetos y existencias (*Bestände*: recursos) en una forma tal, que basta para *asegurar* el dominio del hombre sobre toda la tierra e incluso lo que está fuera de este planeta"[338]. *Para reafirmar con más fuerza* el peso ontológico de este fenómeno, hay que señalar que la "información" aseguradora no sería sino una figura del poderoso principio de razón suficiente, figura a través de la cual la proposición del fundamento domina todo representar[339]. A propósito de esto, creo que habría que meditar de una manera muy acuciosa sobre la televisión[340] y las redes

336 Cfr. §§ 27, 35, 36, 37 y 38.

337 *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2ª ed., 1994; pp. 20 ss. Trad. de Yves Zimmermann (*Gelassenheit*, *GA* 16: *Reden und andere Zeugnisse einer Lebensweges*, 2000; pp. 521 ss. Ed. de Hermann Heidegger).

338 *El principio*; p. 84. *La proposición*; p. 193 (*SG*; p. 203). Énfasis añadido. Véase, además, el capítulo IX —'Los medios de comunicación social'—, de mi libro *Heidegger y la época técnica*, Ed. Universitaria, Santiago, 1999. Respecto de la trad. del texto citado, véase de Cristóbal Holzapfel, *Crítica de la razón lúdica*, Editorial Trotta, Madrid, 2003; p. 35 (esta obra es uno de los resultados del Proyecto Fondecyt 1010971, en el que, como ya dije, ambos colaboramos).

339 *La proposición*; p. 193. *El principio*; p. 85. (*SG*; p. 203).

340 Al respecto, véase de Jacques Derrida y Bernard Stiegler, *Ecografías de la televisión* (Entrevistas filmadas), Eudeba, Buenos Aires, 1998. Trad. de M. Horacio Pons.

informáticas[341], así como sobre la universidad[342], para ver de qué modo preciso se cumple, a través de ellas, el imperar del principio de razón, que induce y obliga a calcular y asegurar.

Hacia el final de *La proposición del fundamento* dice Heidegger: "el hombre es el *animal rationale*, el ser viviente que pide y da cuentas. El hombre es, según la mencionada definición, el ser viviente calculador, entendiendo el calcular en el amplio sentido que la palabra *ratio* —originalmente, una palabra del lenguaje mercantil romano—, adopta ya en Cicerón"[343].

En el *Leviatán*, Hobbes (1588-1679) había llamado la atención sobre el hecho de que la palabra *ratio* se inscribe originalmente en el lenguaje mercantil romano. "Los Latinos —dice—, llamaban *rationes* a las cuentas de dinero, y al contar mismo lo llamaban *ratiocinatio*. Y lo que en las facturas y libros de cuentas nosotros llamamos *items*, ellos llamaban *nomina*, es decir, *nombre*; y parece que, partiendo

341 Véase de Heidegger, *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, Erker Verlag, Sankt Gallen, 1989. Edición de Hermann Heidegger. Traducción al francés: *Langue de tradition et langue technique*, Éditions Lebeer-Hossmann, Bruselas, 1990. Traducción y postfacio de Michel Haar. Traducción al castellano: *Lenguaje tradicional y lenguaje técnico*. Versión de Manuel Jiménez Redondo. En el sitio electrónico *Heidegger en castellano*.
Véase también, de Félix Duque —destaco que es uno de los traductores de *La proposición del fundamento*— *Filosofía para el fin de los tiempos. Tecnología y Apocalipsis*, Ediciones Akal, Madrid, 2000.

342 Véase de Jacques Derrida, "Las pupilas de la universidad. El principio de razón y la idea de universidad". En Gianni Vattimo (compilador), *Hermenéutica y racionalidad*, Grupo Editorial Norma, Bogotá, 2ª ed., 2000. Trad. de Santiago Perea Latorre. También, el capítulo VIII —"La universidad en la época técnica"—, de mi libro *Heidegger y la época técnica*.

343 *La proposición*; p. 200. *El principio*; p. 92. (*SG*; p. 210). Véase, también, La proposición, hacia el final de la Lección Duodécima; p. 158 ss. (*SG*; p. 166 ss.).

de ahí, procedieron extendiendo el significado de la palabra *ratio*, y lo aplicaron también a la facultad de hacer cálculos sobre todo lo demás"[344]. Y más adelante, agrega que la razón "no es otra cosa que un *calcular*"[345]. Tal vez debería inquietarnos esta alusión a la *ratio* en el contexto de ese libro llamado *Leviatán*, si recordamos que la obra contiene una teoría del Estado, concebido metafóricamente como la gran bestia bíblica, máquina poderosa y monstruo devorador de los individuos. Desde ya, en la expresión "razón de Estado" tendríamos que entender la palabra razón como *ratio*, es decir, como un *cálculo* político incondicionado que *asegura* a ultranza aquello que calcula, esto es, la comunidad de los hombres.

Estas palabras de Ortega nos indican la dirección en que habría que mirar para ver la *ragione di Stato* como modulación del principio de razón. "Hacia 1600 —Leibniz vive entre 1646 y 1716—, comienza a funcionar la seriedad del Estado. La seriedad consistía en esa frígida cosa que se llamó entonces 'razón de estado' y que hoy llamamos política. La política, como técnica que es, no tiene alma, y si la tiene, es un alma dura, gélida, fiera. [...] Se advierte, pues, que la seriedad como toda materia humana tiene su faz y su espalda, su bondad y su vicio. El afán incontinente de eficacia que la constituye lleva a consecuencias atroces. Lleva a saltar por todo con tal de lograr el fin. Cualquiera es bueno con tal de que sirva al propósito. No se le dé vueltas: miradas bajo este ángulo, seriedad, eficacia, política, son sinónimos de este otro vocablo: Maquiavelo [1469-1527].

344 Ed. Alianza, Madrid, 7ª ed., 2001; p. 40 (Capítulo 4). Versión, prólogo y notas de Carlos Mellizo.

345 Ibíd.; p. 46 (Capítulo 5).

Es, en efecto, la época en que de verdad influye Maquiavelo. Casi todo el mundo habla mal de él, por lo mismo que todo el mundo lo estudia. [...] Felipe IV [...] se desoja a la luz del velón leyendo los historiadores discípulos del afilado florentín y los tratadistas italianos de la *ragione di Stato*"[346].

Por otra parte, y retomando lo anterior, no debemos comprender el término calcular —advierte Heidegger—, en el sentido estrecho de operar con números. Calcular en sentido amplio y esencial —según su conferencia "Ciencia y meditación"—, significa contar con algo, en el sentido de confiar en nuestros cálculos acerca de algo. Esto sucede, por ejemplo, "poniendo a seguro, en sus fundamentos, una trama de consecuencias y de ordenamientos"; al explicar causalmente algo; o, al conocerlo morfológicamente[347].

Leibniz corresponde a la interpelación del *ser* interpretándolo como fundamento, es decir, como razón[348], *ratio*, cálculo asegurador. En esta correspondencia, el *hombre* es el

346 "Prólogo a *Aventuras del capitán Alonso de Contreras*", *O. C.*, VI, 2006; pp. 337 ss. Lo que va entre guiones y entre corchetes es mío. Este importante escrito —cuyo título puede despistar a más de alguien—, tiene que ser leído a la luz de la meditación de Heidegger sobre la esencia de la técnica; así, cobra su pleno sentido y, a la vez, ilumina el pensamiento de Heidegger acerca de la época moderna europea.

347 En *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994; p. 50. Trad. de Eustaquio Barjau. En *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit.; p. 165 s. (*Vorträge und Aufsätze*, I, ed. cit.; p. 50 s.).

348 Al respecto, habría que considerar las notables interpretaciones de Renato Cristin —quien fue director del Instituto Italiano de Cultura en Berlín, y es profundo conocedor tanto de Leibniz como de Heidegger—, recogidas en varios de sus escritos. Véase, por ejemplo, "Leibniz y el pensamiento fenomenológico: hipótesis para un encuentro". En *Revista de Filosofía* (de la Universidad Complutense), Tercera Época, Volumen X, N° 17, Madrid, 1997; p. 36. Traducción de Claudia Razza. También, Heidegger *and* Leibniz. *Reason and the*

animal racional, esto es, el viviente que calcula asegurando. El *ente* se vuelve objeto, es decir, algo "emplazado en seguro para el sujeto representante"[349]. El mundo es tal en la medida en que se objetiva, lo que significa quedar emplazado ante el Yo —así se entiende el hombre a sí mismo desde Descartes—, en conexiones representacionales correctas o juicios verdaderos. *Quizás, retrospectivamente,* y de una manera simplificada, se podría describir esta situación con la conocida frase de Max Planck —citada por Heidegger—, que afirma que "real es lo que se deja medir"; lo que significaría: es real sólo aquello que en la persecución a que es sometido por la ciencia, se deja someter, a la par, a su cálculo asegurador.

"Los juicios y enunciados sólo son verdaderos si se le da al Yo [...] representante la razón del enlace entre sujeto y predicado"[350]. Es decir, si en dicho enlace se pone en juego la proposición del fundamento o principio de razón. Dice Leibniz: "*es siempre necesario que haya un basamento de la conexión de los términos del juicio, que tiene que encontrarse en los conceptos de aquellos.* Tal es precisamente mi gran principio, que creo todos los filósofos tienen que admitir, siendo uno de sus corolarios este axioma común: que nada acontece sin un fundamento, que siempre se puede volver a dar un fundamento por el que la cosa ha sucedido más bien así que de otra manera"[351].

Path (con un Prólogo de Hans-Georg Gadamer), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1998. Trad. de Gerald Parks.

349 *La proposición*; p. 186. *El principio*; p. 76. (*SG*; p. 195).

350 *El principio*; p. 76. *La proposición*; p. 186 (*SG*; p. 195).

351 *Correspondencia con Arnauld*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1946; p. 64. Trad. de Vicente P. Quintero [También. En *Obras*, 6 volúmenes, Casa Editorial de Medina, Madrid, circa 1877., vol. 4; p. 178. Trad. de Patricio de Azcárate] (*Die philosophischen Schriften*, ed. cit., vol.

Pero eso no basta. Se requiere, también, que la razón dada sea suficiente, "es decir, que sea completamente satisfactoria como 'cuenta' dada. ¿Para qué? Para traer a un objeto a la plenitud de su estado, desde todo punto de vista, para cualquiera, para todo el mundo[...]. Sólo la totalidad de las razones a dar, la *perfectio*, garantiza el que algo quede en sentido literal 'establecido' o emplazado de fijo como objeto para el representar humano"[352]. Sólo la completud de los

---

II; pp. 56 (no indicada por Heidegger) y 62. También, en *Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, Vrin, París, 1957; pp. 121 ss. Introduction, texte et commentaire par Georges Le Roy). Citado por Heidegger. *La proposición*; p. 185 s. *El principio*; p. 74 s. (*SG*; p. 194). Me parece que una ejemplificación aclaratoria de lo planteado en el cuerpo del trabajo, y que lo "concreta", podría estar dada en el siguiente párrafo: "La energía atómica se libera en cantidades ingentes por la división del núcleo atómico. La liberación de esa energía natural tiene lugar por el trabajo de la más poderosa ciencia de la naturaleza, que se revela, cada vez más claramente, como función y forma determinante de la esencia de la técnica moderna. Hasta hace poco [—recuérdese que se trata de 1956—], la ciencia conocía sólo el protón y el neutrón como partículas del átomo. Hoy son ya más de diez. Debido a estos hechos, la investigación se ve empujada a reducir la pluralidad dispersa de las partículas elementales a una nueva unidad. Se trata de superar las contradicciones, que aparecen continuamente en los hechos observados y en las teorías propuestas para su explicación. Esto sucede haciendo que concuerden los juicios contradictorios. Para ello, se necesita una unidad que enlace lo contradictorio. Ahora bien, *la razón suficiente que se da en cada caso, es lo que soporta y determina en los juicios el enlace de representaciones*. A partir de aquí, resulta claro que *el estímulo a preguntar por la unidad no contradictoria de los juicios, y el impulso al correspondiente poner en seguridad esta unidad, vienen del poder de la llamada a que sea dada la razón suficiente de todo representar. El dominio del poderoso principio de razón es el elemento en que se mueven las ciencias*" (*El principio*; p. 82 s. *La proposición*; pp. 191 s. Énfasis añadido (*SG*; p. 201)).

352 *El principio*; p. 76 s. *La proposición*; p. 187 (*SG*; p. 196).

fundamentos a emplazar garantiza que algo quede asegurado en su estancia[353].

§ 4. ¿De qué modo corresponde el hombre de la era técnica a la llamada del ser?

En cuanto hombres modernos —y ahora paso al segundo de los asuntos anunciados más arriba—, estamos, "aproximadamente", en la misma correspondencia respecto de la interpelación del ser que había en Leibniz. Me parece que a eso apunta Ortega cuando, subrayando su escalofriante importancia, dice que "es preciso hacer constar que es *Leibniz, de todos los filósofos pasados, aquel de quien resultan hoy vigentes mayor número de tesis*"[354].

Heidegger afirma que los hombres de hoy escuchamos la interpelación del ser que habla desde la proposición del fundamento, y que sentimos la fuerza de esa interpelación. Dicho oír y dicho sentir se dan en el modo del *sometimiento* al poder del principio de razón. En conexión con ello, el principio de razón se va erigiendo para nosotros como *lo que da la medida* respecto de la grandeza de lo grande.

353 *La proposición*; p. 187. *El principio*; p. 77 (*SG*; p. 196).

354 *La idea de principio en* Leibniz, *O. C.*, IX, 2009; p. 953 (hacia el final del § 5). Subrayo, a la par, la relevancia que asigna Ortega al principio de razón suficiente de Leibniz dentro de su discurso "En el centenario de una universidad". Allí señala que una de las culminaciones del idealismo imperante entre 1650 y 1900 está en la mónada leibniziana —radicalización del yo cartesiano—, y en el principio de razón suficiente. "Ese principio —indica— declara que para que algo exista es preciso que cumpla la exigencia de 'tener razón'" (*O. C.*, V, 2006; p. 742).

Proporciona un ejemplo para ilustrar su tesis, al que ya nos hemos referido desde una perspectiva distinta. Se trata de la importancia que ha dado el hombre contemporáneo a la energía atómica, en la cual, a veces, pone todas sus esperanzas de florecimiento y de felicidad. Pues bien —y reiteremos esto que ya habíamos formulado de otra manera—: la energía atómica y la ciencia del átomo ligada a ella se fundan, en última instancia, en el principio de razón suficiente. "El dominio del poderoso principio de razón es el elemento en que se mueven las ciencias, como el pez en el agua y el pájaro en el aire"[355], advierte Heidegger. Y advierte también que "la era atómica —el tiempo en que estamos viviendo, nuestra época—, está dominada por el poder de la interpelación [de la proposición del fundamento], que amenaza con *avasallarnos* a través del principio de razón suficiente que hay que dar"[356].

Haciendo un balance planetario del siglo XX, el historiador chileno Ricardo Krebs escribía en 1992: "El cambio revolucionario que caracteriza nuestra época se ha realizado en los más diversos ámbitos y ha afectado la totalidad de nuestra existencia: revolución demográfica, revolución cultural, revolución política, revolución social. [...] La revolución cultural, que tiene sus orígenes en la revolución científica del siglo XVII y en la revolución tecnológica del siglo XVIII, alcanzó en nuestro siglo su máxima fuerza. La civilización científico-técnica se extendió desde Europa y Norteamérica sobre el mundo entero. Bajo sus efectos se produjo una transformación radical de toda nuestra existencia. Se modificaron nuestras relaciones con el espacio y el

355 *El principio*; p. 83. *La proposición*; p. 192. (*SG*; p. 201).

356 Ibíd.; p. 82. — Ibíd.; p. 191. (*SG*; p. 200). La cursiva, lo que está entre corchetes y lo que va entre guiones es mío.

tiempo. El hombre conquistó un poder casi ilimitado sobre la naturaleza y pudo crear una segunda naturaleza, una naturaleza artificial [...]. [...] los cambios revolucionarios que se han producido en nuestro siglo se han desarrollado con mayor o menor intensidad en todos los pueblos y en todos los continentes y han tenido el efecto de convertir el mundo en escenario único del acontecer histórico. La historia se ha hecho global. Los modernos sistemas de comunicación y transporte han tendido su red sobre el globo entero. La moderna civilización científico-técnica es internacional y supranacional, es civilización mundial"[357].

A la luz de la interpretación Heideggeriana de la proposición del fundamento, podríamos afirmar que ese cúmulo de revoluciones de que habla Krebs —que pivotan sobre lo que llama revolución cultural—, así como la globalización y el surgimiento de una civilización mundial se fundan en el imperio de la proposición del fundamento, "el principio grande y poderoso, el principio más conocido y excelso"[358], "el muy noble e ilustre principio"[359].

§ 5. ¿De qué manera corresponde Heidegger a la llamada del ser?

Considera Heidegger —y con esto entramos en el tercer punto de los enunciados anteriormente—, que es posible corresponder a la interpelación (*Anspruch*) del ser que

357 *Historia vivida, historia pensada*, Ed. Universitaria, Santiago, 1992; pp. 29, 30, 32 y 33.

358 *La proposición*; p. 184.

359 *El principio*; p. 73.

habla a través de la prevalencia del principio de razón de otra manera que no sea el puro sometimiento a él, sometimiento que lo pone como lo que da la medida. En ese modo del corresponder diferente se encuentra su propio pensamiento —aunque no sólo él[360]—, y el filósofo de Friburgo nos invita a plegarnos a esa manera distinta de atenerse al principio, la que "propone" a nuestra meditación.

La manera "propuesta" consiste, por lo pronto, en prestar oído y acoger la silenciosa indicación o exhortación (*Zuspruch*)[361] que proviene del principio de razón por debajo de su manifestación pública, ruidosa y omnialarmante[362].

Esa indicación o exhortación nos impele a transitar desde lo óntico hacia lo ontológico, desde los entes hacia el ser. Para esclarecer este tránsito, Heidegger recurre a Goethe. Refiriéndose a la ciencia moderna, dice el poeta:

> Sin embargo, la ciencia, infatigable, esfuérzase y pugna
> En pos de la ley, el fundamento, el *porqué* (*Warum*) y el *cómo*[363].

Con estos versos se estaría aludiendo al imperar del principio de razón sobre *los entes; respecto de los entes*, en síntesis

360 Pienso, por ejemplo, en la filosofía de Ortega, y en la de otros autores afines a ella o a la de Heidegger. También, en poetas como Antonio Machado. Por cierto, la lista podría agrandarse. Véase el capítulo III de mi libro *La sociedad como proyecto. En la perspectiva de Ortega*, Ed. Universitaria, Santiago, 1994.

361 Respecto de la interpelación y la indicación o exhortación del ser, véase *La proposición*; p. 152 (Lección Duodécima). (*SG*; p. 158). No entramos en los problemas de traducción.

362 *La proposición*; p. 199. *El principio*; p. 91 (*SG*; p. 209).

363 Citado en: *La proposición*; pp. 192 y 196. *El principio*; pp. 83 y 87 (*SG*; pp. 201 y 206).

final, hay que preguntar: ¿por qué? Pero en otro lugar, el poeta dice algo muy distinto:

> ¿Cómo? ¿cuándo? y ¿dónde? ¡Siguen callados los dioses!
> Tú atente al *porque* (*Weil*) y no preguntes ¿por qué? (*Warum?*).

Con la alusión al *porque* (*Weil*), que se ubica por sobre el "¿por qué?" ('*Warum?*'), hay una referencia al "esenciar del fundamento" (*das Wesen des Grundes*), al "ser como fundamento" (*Sein als Grund*), al "esenciar del ser" (*Wesen des Seins*)[364], al "sentido de 'ser'" (*Sinn von "Sein"*)[365].

Al realizar el tránsito desde lo óntico a lo ontológico, desde los entes al ser, nos encontramos con algo que no puede ser fundamentado, es decir, con algo *que no puede ser ni calculado ni asegurado*. Ese algo es, él mismo, el fundamento. Se trata del fundamento sin fundamento, esto es, del ser mismo, "lo que subyace ya, de antemano, a todo ente como soporte"[366], "aquello sobre lo que todo reposa o se aqueda"[367].

¿Cómo comprender mejor el ser? Las palabras *diweilen* (mientras que) y *weil* (abreviatura de *diweilen*; en tanto, porque) nos ponen en la pista del antiguo sentido de la palabra ser: demorar (*weilen*), durar (*währen*), perdurar (*immerwähren*)[368].

364 *La proposición*; p. 197. *El principio*; p. 89 (*SG*; p. 207).

365 Ibíd.; p. 198. — Ibíd.; p. 91 (*SG*; p. 208). Nótese que el viejo tema de *Ser y tiempo* es retomado en los mismos términos. Pero ahora se pone la palabra ser entre comillas, las que no sería oportuno tratar de explicar ahora.

366 Ibíd.; p. 197. — Ibíd.; p. 89. (*SG*; p. 207).

367 Ibíd. — Ibíd. (*SG*; p. 208).

368 Ibíd. — Ibíd.; p. 90. (*SG*; p. 207).

A los dos sentidos indicados —fundamento sin fundamento, permanecer—, hay que agregar un tercer sentido, el que está entrañado en la misma proposición del fundamento: ser como razón[369] o fundamento (*Grund*)[370].

En el ámbito al que ingresamos —en rigor, *siempre estamos ya en él*—, en este ámbito, digo, el del ser, no hay sólo un pensar calculador o computante, sino también, un pensar meditativo. Recordemos, en otros términos de Heidegger, lo que es el pensar calculante (*das rechnende Denken*). "Su peculiaridad consiste en que cuando planificamos, investigamos, organizamos una empresa, contamos ya siempre con circunstancias dadas. Las tomamos en cuenta con la calculada intención de unas finalidades determinadas. Contamos de antemano con determinados resultados. Este cálculo caracteriza a todo pensar planificador e investigador. Semejante pensar sigue siendo cálculo aun cuando no opere con números ni ponga en movimiento máquinas de sumar ni calculadoras electrónicas. El pensamiento que cuenta, calcula; calcula posibilidades continuamente nuevas, con perspectivas cada vez más ricas y a la vez más económicas"[371].

369 *El principio*; p. 90.

370 *La proposición*; p. 198 (*SG*; p. 208). Por cierto, en algún momento habrá que abordar lo que Heidegger plantea en *Tiempo y ser* acerca del ser como fundamento y como don, como desocultar presencia. Cfr. *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit.; p. 279 ("Zeit und Sein". En *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 3ª ed., 1988; pp. 5 ss.).

371 *Serenidad*, ed. cit.; p. 18 (*GA* 16; pp. 519 ss.). Al respecto, véase de Carla Cordua, *Filosofía a destiempo. Seis ensayos sobre* Heidegger, Ediciones de la Universidad Andrés Bello/RIL Editores, Santiago de Chile, 1999; pp. 107 ss. He comentado esta notable obra en la

Frente a él —o junto a él, o, más bien, entrelazado con él—, está el pensar meditativo (*das besinnliche Nachdenken*), que es un pensar que va en pos del *sentido* (*Sinn*) que impera en cuanto es, que impera en aquello que en nuestro tiempo el pensar computante persigue, calcula y asegura a través de su inquietante actitud reelaboradora e interventora de lo real[372]. El pensar meditativo es el tipo de pensar que pone en juego Heidegger en su reflexión sobre el ser.

En segundo término, en este ámbito —repito, el del ser—, el hombre no se comporta sólo ni principalmente como el viviente calculador que quiere erigirse como señor de la Tierra y que se pavonea como tal[373]. En el plano ontoló-

---

Revista de Libros N° 678 de *El Mercurio* de Santiago, 4 de mayo de 2002; p. 4: "Preguntas a Heidegger. Aspectos controvertidos".

372 Respecto del carácter persecutorio, reelaborante e interventor de lo real propio del pensar computante, véase "Ciencia y meditación". En *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit.; p. 162 ss. (*Vorträge und Aufsätze*, ed. cit.; p. 47 ss.).

373 Véase "La pregunta por la técnica". En *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit.; p. 137. (*Vorträge und Aufsätze*, ed. cit.; p. 26). Es preciso estar en guardia frente a la opinión que ve a Heidegger como enemigo del principio de razón, de la razón, del pensar calculante. En suma, de la técnica. En una entrevista concedida a Richard Wisser en 1969, al cumplir los ochenta años, señala de manera inequívoca lo siguiente: "Debo decir [...] que *no* estoy *contra* la técnica y que no he hablado nunca *contra* la técnica, ni tampoco contra lo así llamado demoníaco de la técnica, sino que trato de entender la *esencia* de la técnica. [...] Se debe recusar el malentendido de que yo estoy contra la técnica. [...] No se trata aquí de una resistencia a la técnica o de un enjuiciamiento, sino que se trata de entender la esencia de la técnica y del mundo técnico". Cfr. Richard Wisser [recopilador]: *Martin* Heidegger *al habla*, Stvdivm Ediciones, Madrid, 1971; pp. 71 ss. Traducción de Rafael Ángel Herra. Puede verse otra versión al castellano de este texto, debida a Marcos García de la Huerta Izquierdo, en *La técnica y el Estado moderno*, Ediciones del Departamento de Estudios Humanísticos de la Universidad de

gico —aunque, tal vez, esta palabra sea inadecuada por las resonancias poco pertinentes que implica (escolares, entre otras)—, en el plano ontológico, digo, el hombre empuña su existencia como mortal[374]. Esto significa que se asume como un ingrediente de algo que lo sobrepasa y lo contiene, a saber, la cuaternidad (*das Geviert*), compuesta de tierra y cielo, divinos y mortales. Al emerger con alguna fuerza la cuaternidad como figura del ser, la figura del ser actualmente prevalente queda *relativamente* "compensada"; esto es, la im-posición, lo dis-puesto, la estructura de emplazamiento, la posición-total (*das Ge-stell*) no aparece como la única figura del ser vigente al conjugarse con la cuaterna o unicuadridad. La esencia de la técnica moderna —la im-posición—, no es ya, así, la única figura del ser que impera incondicionadamente[375].

El surgimiento de la cuaternidad pone en primer plano el juego, el "contrapeso" —aunque no sólo eso—, del imperar del principio de razón suficiente. El juego (*das Spiel*), radicalmente pensado, es algo que sólo de manera larga y ardua podría ser esclarecido en la perspectiva de Heidegger, suponiendo que pueda ser aclarado de modo satisfactorio.

Chile, Santiago, 1978; pp. 179 ss. ("Martin Heidegger im Gespräch (17. September 1969)", *GA* 16; pp. 706 ss.).

374 Véase Werner Marx, "Les Mortels"; *Le Cahier* (du Collège International de Philosophie) N° 8, Éditions Osiris, París, 1989. También, Jacques Derrida, *Aporías: Morir - esperarse (en) 'los límites de la verdad*, Ed. Paidós, Barcelona, 1998. Además, Françoise Dastur, *La muerte. Ensayo sobre la finitud*, Ed. Herder, Barcelona, 2008. Trad. de María Pons Irazazábal.

375 Véase de Heidegger, "La pregunta por la técnica", "Construir Habitar Pensar" y "La cosa". En *Filosofía, ciencia y técnica*. En *Conferencias y artículos* (*Vorträge und Aufsätze*, I y II). Además, dentro de este mismo libro, el capítulo "Fenomenología y experiencia".

La palabra juego alude a los vínculos de los integrantes de lo cuadrante. Esta palabra alude al ser mismo en su figura primordial, figura primordial que es la cuaternidad. Dice Heidegger: "Tierra y cielo, los divinos y los mortales, formando una unidad desde sí mismos, se pertenecen mutuamente desde la simplicidad de la cuaternidad unitaria. Cada uno de los cuatro refleja (*spiegelt*) a su modo la esencia de los restantes. Con ello, cada uno se refleja (*spiegelt*) a sí mismo en lo que es suyo y propio dentro de la simplicidad de los cuatro. [...] Este reflejar (*Spiegeln*) [...] es el juego (*Spiel*) que, desde la cohesión desplegante de la unión, confía cada uno de los cuatro a cada uno de ellos"[376].

Hay que subrayar, con toda la seriedad del caso —valga la aparente paradoja—, que para Heidegger "el juego es sin 'por qué'"[377]. Juego es palabra para el ser: 1) aquello sobre lo que todo reposa; 2) el fundamento; 3) el fundamento sin fundamento; 4) lo que demora, dura y perdura. Hay que hacer notar, también, que asignar al juego la mayor importancia es una postura filosófica que tiene ilustres precedentes. Está Heráclito, con su fragmento 52, citado e interpretado por Heidegger en estos términos: "Sino o destino del ser (*Seinsgeschick*), tal es un niño, que juega, que juega a juego de tablas; de un niño es el reino, es decir,

376 "La cosa". En *Conferencias y artículos*, ed. cit.; p. 156. En *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit.; p. 241 (*Vorträge und Aufsätze*, ed. cit., Volumen II; p. 52). Habría que agregar que también en el Heidegger más temprano hay referencias al juego que destacan su decisiva importancia. Por ejemplo, en el § 36, "El mundo como 'juego de la vida'", de su *Introducción a la filosofía*, Ed. Cátedra/Ed. Universidad de Valencia, Madrid, 1999. Trad. de Manuel Jiménez Redondo (*GA* 27: *Einleitung in die Philosophie*, 1996).

377 *La proposición*; p. 178. Lección Decimotercera, hacia el final. (*SG*; p. 188).

el *arché*, el fundar que administra instituyendo, el ser del ente"[378]. Está Platón, cuya interpretación de la vida humana como juego es destacada por Ortega. Así, en su *Idea del Teatro*[379], en sus "Apuntes para un Comentario al *Banquete* de Platón"[380] y en *La idea de principio en Leibniz*[381]. Cito, para terminar, un texto de *Las Leyes* —la gran obra de la vejez de Platón—, sobre el que Ortega llama la atención: "el hombre no es más que un juguete inventado por la divinidad, y [...] eso es realmente lo mejor que hay en él; [...] por tanto, es preciso aceptar esta misión" de tal modo que "todo hombre o mujer pasen su vida jugando a los juegos más hermosos [...], es decir, al contrario de lo que ahora piensan"[382].

378 Ibíd. Sobre lo anterior, véase de Cristóbal Holzapfel, *Crítica de la razón lúdica*. Manuel Feliú Giorello nos proporciona una lúcida mirada sintética sobre esta obra en la entrevista que realiza a su autor bajo el título "De la esencia del juego" ("Artes y Letras" de *El Mercurio*, Santiago, 13 de abril de 2003, página E 11).

379 Véase *O. C.*, IX, 2009; pp. 847 ss.

380 Ibíd.; p. 731.

381 Ibíd.; pp. 1147 ss. (§ 32, al comienzo).

382 *Las Leyes*, tomo II, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1960, 803 c (p. 25). Edición bilingüe, trad., notas y estudio preliminar de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Parte de este texto es puesto como epígrafe del interesante artículo "La dimensión estética y antropológica del juego en Friedrich Schiller y José Ortega y Gasset", de Inmaculada Murcia Serrano, publicado en *Laguna* (Revista de Filosofía) N° 32, Santa Cruz de Tenerife (España), 2013.

VIII
Acerca de la razón lúdica (en torno a la *Crítica de la razón lúdica*[383], de Cristóbal Holzapfel)

383 Ed. Trotta, Madrid, 2003.

Introducción

El título de la obra evoca, por cierto, otras Críticas: *Crítica de la razón pura* (Kant), *Crítica de la economía política* (Marx), *Crítica de la razón histórica* (Dilthey), *Crítica de la razón vital* (Ortega), *Crítica de razón dialéctica* (Sartre), *Crítica de la razón tecnocrática* (Marcos García de la Huerta), *Crítica de la razón cínica* (Peter Sloterdijk). En todos estos casos, claro está, crítica no significa objeción, sino, más bien, examen, discernimiento[384]. Dedicada a la memoria de Jorge Millas,

384 La palabra crítica, señala Heidegger, proviene del griego *krínein*, que significa distinguir, diferenciar (*unterscheiden*), resaltar, destacar (*abheben*). Crítica como diferenciación significa: dejar ver lo diferente como tal en su diferencia. Lo que es diferente así lo es tan sólo en cuanto es diferente con referencia a algo. En este sentido, vemos primero lo *mismo* (*das Selbe*), respecto a lo cual —y coperteneciendo a ello— lo diferente es tal, a saber, diferente. En cada diferenciación eso *mismo* requiere ser puesto ante la vista. En otras palabras, la verdadera crítica, como este dejar ver, es algo eminentemente positivo. La genuina crítica no es criticar en el sentido de señalar fallas, reprender, despreciar. Un ejemplo grueso de diferenciación es el siguiente: el verde y el rojo sólo pueden ser diferenciados cuando nos es predado —o dado previamente—, algo

presenta su propia clave de intelección en su segundo epígrafe: el hombre es, en el fondo más oculto de su esencia [...] como la rosa, sin por qué (p. 10). Esas palabras extraídas de *El principio de razón,* de Heidegger, aluden a uno de los dísticos del *Viajero Querubínico* de Angelus Silesius, "Sin por qué (*Ohne warum*)", que dice: "La rosa es sin por qué, florece porque florece. No se percibe, no se pregunta si la ven"[385] (pp. 12 y 69).

En la amable *Invitación* con que se inicia el libro, se señala que tema central suyo será el principio de razón suficiente, formulado por Leibniz después de 23 siglos de incubación. En sus *Ensayos de Teodicea* se lee: "principio de razón suficiente: que nunca acontece algo sin una causa o siquiera una razón determinada, esto es, sin una razón *a priori,* por qué existe algo y no más bien no existe y por qué existe

así como el color. El color es *lo mismo* (*das Selbe*), con referencia a lo cual la diferenciación puede, por lo pronto o en general, ser hecha (Cfr. *Zollikoner Seminare,* V. Klostermann, Frankfurt a. M., 2ª ed., 1994. Sesión del 11 de mayo de 1965; pp. 99 ss.). Añade: ¿Qué significa *crítica* (*Kritik*)? La palabra proviene del griego *krínein*, que significa separar (*unterscheiden*), esto es, destacar algo respecto de algo —en la mayor parte de los casos, algo inferior respecto de algo superior—. En lógica, este procedimiento refiere al juicio [*Urteil*]— a un examen crítico [*Beurteilung*: enjuiciamiento, censura]—. En ambos casos se contiene una crítica negativa. Por el contrario, una crítica positiva tiene como finalidad promover el asunto de que se trata. La crítica positiva es siempre una indicación de posibilidades reales nuevas. Una crítica negativa dice que algo acerca del tema no está en orden, no es cierto, está equivocado, es un error (Ibíd. Sesión del 1 de marzo de 1966; p. 175). Véase "*Seminarios de Zollikon*. Protocolos. Diálogos. Cartas", Edición de Medard Boss. Red Utopía Asociación Civil/Jitanjáfora Morelia Editorial, Morelia, Michoacán, México, 2007; pp. 121 s. y p. 194. Trad. de Ángel Xolocotzi Yáñez.

385 Versión bilingüe de Jorge Luis Borges y María Kodama, Ediciones La Ciudad, Santiago de Chile, 1982; pp. 40 s.

más bien de este que de ningún otro modo. Este importante principio vale para todos los acontecimientos, y no se deja aducir ninguna prueba contraria"[386] (citado en p. 25). Desde ya, no obstante, se advierte que uno de los tres niveles del principio constituirá el núcleo de la investigación: el existencial. Los otros dos —el ontológico y el epistemológico—, también son tomados en cuenta, pero en un segundo plano. Más aún: lo que interesa principalmente al autor son las experiencias existenciales en que se da cierta suspensión del principio; apunta, de manera genérica, a cinco de ellas: el juego, la fiesta, el arte, la mística y las experiencias llanas y simples en las que lo Otro se apodera de mí (p. 12).

Desde la perspectiva en que Holzapfel se sitúa, mundo sería la conjunción de las situaciones en que opera el principio de razón suficiente con aquellas en que se "suspende" su imperar (ibíd).

Para familiarizarnos con lo que está en cuestión, el autor recurre a su lectura de la prensa. Comenta: a) Un debate entre los psiquiatras Sergio Peña y Lillo y Marco Antonio de la Parra acerca de la depresión, donde se muestra el nivel epistemológico del principio de razón. b) La reacción de Jorge Edwards ante la muerte de Camilo José Cela y la irónica receta de Leonardo da Vinci respecto de cómo sentar correctamente a un asesino a la mesa, que muestran el estadio existencial del principio. c) La instalación minimalista de Martín Creed que, al obtener un prestigioso premio, muestra la suspensión del principio de razón. La *Invitación* culmina con un hermoso párrafo, muy bien logrado literariamente, acerca de la vigencia "universal" del principio.

386 Gottfried Wilhelm von Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Edición de C. J. Gerhardt, Berlín, 1885. Reimpresión de 1978: Georg Olms Verlag, Hildesheim/New York., vol. 6; p. 127.

§ 1. Acerca del sentido

La *Aproximación* que viene luego se inicia con esta tesis: El hombre es el buscador de sentido (p. 17). A partir de ella, el autor presenta cuatro teorías acerca del sentido que considera acercamientos al tema especialmente relevantes; las de Wilhelm Weischedel, Guilles Deleuze, Eugen Fink y Mircea Eliade[387]. En *El dios de los filósofos*, Weischedel da una "respuesta" de sesgo heideggeriano, afirmando que el sentido está ligado a lo universal, que existimos dentro de cadenas de sentido, y que tales cadenas desembocan en un último "desde dónde" (*Vonwoher*), que podría ser Dios, el ser, el cosmos, algo distinto de lo enumerado, o algo carente de sentido que nos haría replantearnos una y otra vez la pregunta por el sentido.

En su *Lógica del sentido*, Deleuze alude a cuatro dimensiones del sentido: la designación, la manifestación, la significación y el acontecer. En el acontecer hay un "hueco" o "vacío" de sentido desde el que buscamos y, sobre todo, proyectamos —esto es, fabricamos—, sentido. El hombre sería una "máquina productora de sentido". La filosofía sería para-doxa, conteniendo doxa —opinión, "buen sentido"—, y para-doxa propiamente tal, la que descubre que el sentido del "buen sentido" —irónicamente llamado así—, no es tal.

Eugen Fink propone como *fenómenos fundamentales de la existencia humana* —en la obra que lleva precisamente ese título—, el *juego*, la lucha, el trabajo, el *amor* y la *muerte*. A la par, señala que las fuentes dispensadoras de sentido

387 Como complemento de lo que se plantea en este libro, véase Cristóbal Holzapfel, *A la búsqueda del sentido*, Ed. Sudamericana, Santiago de Chile, 2005. Reseñé esta importante obra en la *Revista de Filosofía*, vol. LXII, Santiago, 2006.

susceptibles de ser comparadas con el "desde dónde" de Weischedel y con el "hueco" o "vacío" de Deleuze—, son seis: *amor*, saber, poder, creatividad, *juego* y *muerte*, entendiendo este último hontanar tal como lo hace Heidegger. Junto con hacer notar que las fuentes se entrecruzan e influyen recíprocamente, el autor sugiere que el *amor* podría ser la que nutre todas las demás (p. 21).

En *El mito del eterno retorno*, Eliade distingue entre el hombre arcaico y el moderno. El primero vive en un mundo de arquetipos donde busca el sentido pero no lo proyecta, "o, al menos, no se asume como proyectante [= productor] de sentido" (p. 23). El segundo vive en un mundo desacralizado en el que tiene que "proyectar él mismo un sentido" (ibíd.), a saber, el mundo del *logos*. Hablamos del hombre occidental, tal como surge en Grecia en torno al siglo VI antes de Cristo, época del origen de la filosofía[388]. Sin embargo, hay que diferenciar dos etapas en el mundo del *logos*. La primera es la *pre*moderna; en ella predomina la actitud contemplativa, de admiración. Por ejemplo, en la antigua Grecia. La segunda es la *propiamente* moderna; en ella encontramos un desplazamiento del énfasis desde la vida contemplativa a la vida activa. Este tránsito es susceptible de ser explicado partiendo de la reforma de la *razón* que acontece en la historia de Occidente; más precisamente, de la transmutación que ocurre con la razón *suficiente*. Esta explicación es la que desarrolla Holzapfel a continuación al abordar la interpretación que hace Heidegger del principio de razón suficiente, haciendo hincapié en su formulación leibniziana. Se entra, así, en el primer gran núcleo del libro (pp. 25-71; en espe-

388 Es el momento en que comienzan los 23 siglos de incubación del principio de razón suficiente en su formulación leibniziana.

cial: pp. 25-51, pp. 69-71). El segundo tiene como coprotagonistas a Roger Caillois y su obra *Los juegos y los hombres* (pp. 71-96; 120-122; 128-134). El tercero, a Karl Jaspers y sus obras *Filosofía* (vol. II: *Existenzerhellung*: Esclarecimiento existencial) y *Del origen y meta de la historia* (pp. 145-171).

§ 2. El ser como razón y el ser como juego. Leibniz y Heidegger

Otro lugar en que Leibniz se refiere al principio de razón se encuentra en *Los principios naturales de la naturaleza y de la gracia*: "Hasta ahora hemos hablado simplemente como físicos; ahora será necesario elevarse a la metafísica, valiéndonos del significativo, pero poco aplicado principio, según el cual nada acontece sin una razón suficiente, esto es, que nada sucede sin que el que conoce satisfactoriamente las cosas no pueda aducir una razón determinante suficiente, de acuerdo a la cual ellas son así y no de otra manera. Establecido este principio, así surge la primera pregunta que debe hacerse: ¿por qué hay algo que no más bien nada?"[389] (cit. en pp. 39 s.). Heidegger se refiere a la pregunta que hace Leibniz dentro del texto citado en *¿Qué es metafísica?* y en *Introducción a la metafísica*. Al principio, en su libro *El principio de razón* o *La proposición del fundamento*[390]. Allí indica el asombroso alcance del principio: "Nada es sin

389 *Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en raison*, § 7. *Philosophische Schriften*, ed. cit., vol. 6; p. 602. (G. W. Leibniz. *Escritos filosóficos*. Editados por Ezequiel de Olaso con la colaboración de Roberto Torretti y Tomás E. Zwanck. Editorial Charcas, Buenos Aires, 1982; p. 601).

390 Dentro de la *Edición integral* ha sido recogido en el Volumen 10. *Gesamtausgabe* (*GA*), Band 10: *Der Satz vom Grund*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997. Edición de Petra Jaeger (versión

razón. El principio dice ahora: toda cosa entonces y sólo entonces vale como lo que es, cuando es asegurada por el representar como un objeto calculable" (cit. en p. 30). En la época moderna europea, "inaugurada", entre otros, por Leibniz —o, más bien, por la interpelación del ser (*Zusage des Seins*), suscitación alentadora, llamamiento-asignación, aliento o llamada (*Zuspruch*) del *ser* como razón, y por el corresponder (*entsprechen*) del *pensar* que lo experiencia—, en tal época, digo, el principio de razón se constituye como "el principio más elevado de la razón, en tanto que a través de él la razón alcanza como razón el más grande despliegue de su esencia" (cit. en p. 30). Inclusive más: la vigencia histórica del principio le da su sello a nuestra época: "Desde entonces despliega la interpelación que rige en el principio un dominio hasta ahora insospechado. Este lleva a cabo nada menos que la acuñación más íntima, pero también la más oculta, de la época de la historia occidental que llamamos la modernidad" (cit. en p. 31). En nuestro tiempo —la era atómica—, algo es en la medida en que cae bajo el imperar del principio de razón suficiente. Lo que emergió en el siglo XVII en Europa y sólo allí se ha vuelto planetario.

Aunque las anteriores consideraciones toman en cuenta el ser, es preciso trascender más netamente desde los entes hacia el ser. Toquemos la cuestión decisiva, advierte Holzapfel: "que las cosas, los fenómenos tienen un fundamento, es decir, obedecen a una razón de ser, una razón suficiente según la cual son lo que son y se comportan como se comportan, está claro. Más aún, es de alcance universal, en tanto ello no admite excepción. Sin embargo, el ser mismo (y no un

---

revisada, con notas marginales que el autor escribió en su ejemplar de la obra).

ente, una cosa o un fenómeno particular) al mismo tiempo que es la razón última de todo (*ultima ratio*) —porque fuera de ello no hay nada—, ella misma carece de razón" (p. 38). En breve: "que los entes tengan una razón, necesaria y universalmente, resulta palmario, mas no el ser mismo" (p. 39).

Siguiendo a Heidegger, podemos afirmar "que el fundamento primero y último carece de fundamento" (ibíd.). En la lección culminante de *El principio de razón* (*Der Satz vom Grund*), el filósofo plantea en toda su agudeza algo todavía más problemático: "que *ser es fundamento* y que *ser es no fundamento*" (p. 43). El salto —*Satz* significa tanto 'principio' como 'brinco' (p. 39)—, desde "la razón/fundamento/fondo (*Grund*)" (p. 42) hacia el abismo (*Abgrund*) nos hace caer y, a la par, no nos hace caer en lo sin-suelo. "Sí —nos hace caer—, en tanto ahora el ser no es más traído a un suelo en el sentido de lo ente y es explicado desde allí. No —no nos hace caer en lo sin-suelo—, en tanto el ser es recién ahora lo por-pensar como ser" (cit. en p. 44).

Al abordar el ser de esta nueva manera, nos encontramos con el ser como juego (*Spiel*) y con "la correspondiente dimensión existencial-humana" (p. 45). "El pensamiento alcanza por medio de ese salto en la amplitud de aquel juego, en el que es puesta nuestra esencia humana. Sólo en tanto el hombre es traído a este juego y con ello es puesto en juego, puede él verdaderamente jugar y permanecer en el juego" (cit. en p. 45).

"Lo lúdico —dice Holzapfel—, destaca [...] en la concepción del ser como la cuaterna (*das Geviert*) de cielo y tierra, divinos y mortales (que son llamados por el pensador de la Selva Negra los "parajes del mundo"). De acuerdo con esta concepción, los hombres (los mortales) habitan la cuaterna *en* la tierra, *bajo* el cielo, *de cara* a los divinos y *con* los

otros mortales. Pues bien, lo lúdico se manifiesta aquí en el 'juego-de-espejos de los parajes del mundo' (*Spiegel-Spiel der Weltgegenden*)" (p. 46).

Lo que persigue Heidegger es un habitar auténtico del hombre en la cuaterna. En ese habitar el hombre cuida la cuaterna. Cuidar la cuaterna —señala Heidegger en "Construir Habitar Pensar"—, es salvar la tierra, recibir el cielo, esperar a los divinos, acompañar a los mortales; y agrega: este cuádruple cuidar (*schonen*) es la esencia simple del habitar (cit. en p. 47).

"Desde la concepción lúdica heideggeriana —concluye Holzapfel—, el asumirnos en nuestro *ser puestos en juego* significa la posibilidad de ese habitar auténtico, el cuidado de la cuaterna, insertándonos plenamente en su juego-de-espejos" (p. 47)[391].

§ 3. Los juegos. Roger Caillois

A continuación, pasa el autor a un plano óntico-existencial, tomando como hilo conductor el pensamiento del sociólogo francés Roger Caillois (1913-1978). De su obra *Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo*[392] extrae las categorías de análisis fundamentales. Este amigo cercano de Victoria Ocampo —amiga, a su vez, de Ortega—, "plantea que hay

391 Véanse, dentro de este mismo libro, los capítulos "Fenomenología y experiencia" y "En torno al principio de razón suficiente".

392 Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1986. Trad. de Jorge Ferreiro (*Les jeux et les hommes. Le masque et le vertige*, Éd. Gallimard (Collection Folio Essais, numéro 184), París, 1991. Primera edición: 1958). Véase, como complemento, de Cristóbal Holzapfel, "El juego y el mundo según Roger Caillois". En *Cuadernos de Filosofía* (de la Universidad de Concepción), N° 19, Concepción, 2001; pp. 21-46.

los siguientes juegos: 1. Juegos de *agon*, término griego que significa 'competencia'. 2. Juegos de *alea*, término latino que significa 'suerte'. Juegos de *mimicry*, término de origen inglés, que significa 'mimetismo', que proviene a su vez del griego *mímesis*, 'imitación'. 3. Juegos de *ilinx*, término griego que significa 'torbellino', del que deriva a su vez *ilingos*, 'vértigo'. De este modo, tenemos juegos de *competencia*, de *suerte*, de *simulacro* —que consisten en jugar a ser otro, lo que tiene que ver con las máscaras—, y juegos de *vértigo* —siendo estos últimos juegos de riesgo y peligro, por ejemplo las acrobacias—" (p. 74)[393].

En los juegos, como en todo, tiene vigencia el principio de razón suficiente. Pero en ellos, a la par, hay cierta *suspensión del principio*. Sobre todo en los juegos de suerte, simulacro y vértigo (los juegos de competencia exigen un tratamiento teorético especial). "Así como la existencia humana podemos pensarla de acuerdo a la razón suficiente, y también se dan en ella distintas vivencias de su puesta en suspenso, lo mismo sucede con el juego" (p. 70). Los movimientos que realizamos en los juegos están regidos por el principio; pero el juego en sí mismo carece de toda finalidad (*Fink*); "dicho de otro modo, la finalidad o el fundamento que el juego tiene, descansa únicamente en sí mismo" (ibíd.). Para precisar este planteamiento, Holzapfel escribe un excurso que titula "El doble nivel lúdico" (pp. 88 ss.).

393 Esta parte de la obra aparece destacada en la esclarecedora entrevista que Manuel Feliú Giorello hizo a Cristóbal Holzapfel para el suplemento "Artes y Letras" de *El Mercurio* de Santiago. Fue publicada con el título "De la esencia del juego" (Domingo 13 de abril de 2003; p. E-11). También la destaca Diego Sánchez en la sección cultural del diario *ABC* de Madrid (Sábado 2 de agosto de 2003), al reseñar el libro bajo el título "Abismo del ser".

Después de distinguir entre *paidia* y *ludus* —dos aspectos que caracterizan a los juegos en general (pp. 81 ss.)—, el autor nos advierte que con frecuencia los juegos acontecen en el mundo de una manera corrupta; en efecto, debido a la estrecha relación de los juegos con la vida, el mundo, con sus estructuras de poder —que remiten al *poderoso principio de razón suficiente*—, puede corromperlos (pp. 84 ss.).

Más adelante afirma esto: "Para entender mejor la relación juego-mundo, traigamos [...] a colación las seis características del juego [...] —*libertad, separación, incertidumbre, improductividad, reglamentación y ficción*—, y tomemos nota de que la mitad de ellas —libertad, incertidumbre y reglamentación—, determinan también la existencia y el mundo: me refiero a [1] la libertad, [2] la incertidumbre que atraviesa de punta a cabo la cotidianidad y la historia, y [3] la reglamentación que hace el hombre de su vivir y de la sociedad, sosteniéndose en una normativa jurídica y moral. Lo exclusivo del juego sería por lo tanto [1] la separación, [2] la improductividad y [3] la ficción. Mas, el punto está en que incluso estas últimas características no sólo influyen sobre el mundo, sino que además lo orientan. Pensemos por ejemplo, en lo que se refiere a la ficción. Ella se liga con la fantasía, a la cual por su parte le cabe un papel directriz en la gestación de mundo. La fantasía es la que abre el mundo hacia nuevos horizontes hasta un determinado momento no considerados y ni siquiera sospechados" (p. 90). Por cierto, esas últimas palabras nos hacen pensar en el concepto orteguiano del ser humano. El hombre, para Ortega, es un animal fantástico[394]. Aunque también Heide-

394 Cfr. de Francisco Soler, *Hacia Ortega. I. El mito del origen del hombre*, Ediciones de la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile, Santiago, 1965, Cap. VII. Además, Jorge García-Gómez,

gger le ha dado a la fantasía una importancia que, en mi opinión, ha sido pocas veces destacada. François Fédier, en cambio, llama la atención sobre un texto de *Caminos de bosque*, traduciéndolo y comentándolo de manera peculiar: "*φαντασία*: le fait que ce qui entre en présence vienne paraître à l'être humanaine, qui lui même entre en présence en s'ouvrant à ce qui apparaît". A propósito de lo que tenemos entre manos, esas palabras parecen muy pertinentes[395].

Sobre esa base, el autor presenta una *interpretación lúdica de la historia*, en la que las categorías historiológicas básicas son *mimicry* (mimetismo, imitación, simulacro), *ilinx* (torbellino, vértigo), *agon* (competencia) y *alea* (suerte, azar). "Pensando [...] en la relación entre juego y mundo —señala Holzapfel—, una de las contribuciones de la mayor relevancia de Caillois es la de una original visión de la historia de la humanidad, en el sentido de un tránsito de una sociedad de *mimicry-ilinx* a una sociedad actual de *agon-alea*" (p. 91). En principio, y sin entrar en matices, "nuestras existencias y nuestro mundo contemporáneo estarían fundamentalmente determinados por el *agon*, y si bien los otros juegos se hacen presentes, es al parecer de modo supeditado al *agon*" (p. 90 s.)[396].

Caminos de la reflexión, Ed. Biblioteca Nueva/Fundación J. Ortega y Gasset, Madrid, 2009, Cap. I: De la imaginación.

395 Cfr. François Fédier, *L'Imaginaire*, Éditions du Grand Est, París, 2009; pp. 53 ss.; pp. 103 ss. Allí se remite a "Die Zeit des Weltbildes", *GA* 5: *Holzwege*, 1977; p. 106. Es cierto que sin la versión y comentario de Fédier se puede pasar de largo por ese importante texto sin tomarle el peso que tiene.

396 Ortega ha mostrado que la historia es susceptible de entenderse desde múltiples perspectivas, y que todas, en principio, tienen un grado de validez. Lo difícil, sin embargo, es integrarlas de una manera teoréticamente sostenible. Cfr. "La interpretación bélica de la

Una de las muestras de la importancia del *alea* —al cual, siguiendo a Caillois, Holzapfel asigna gran alcance, dedicándole un subapartado—, es la *apuesta* de Pascal por Dios y por la vida eterna[397]. "El *alea*, por tener que ver con lo trascendente, se puede elevar a una dimensión teológica y a partir de ello ejercer una repercusión sobre el sentido de la existencia humana" (p. 95).

Actores secundarios —pero relevantes—, de esta parte del libro son Jorge Luis Borges (*Ficciones*), Jean Baudrillard (*De la seducción*), Fiódor M. Dostoievski (*El jugador*), Gilles Deleuze (*Lógica del sentido*), Claude Lévi-Strauss (*Antropología estructural*) y Franz Kafka ("Der Bau": "La obra" [o "La construcción"]. Los primeros dan lugar a cinco excursos: 1. Apuntes sobre *La lotería en Babilonia* de Borges. 2. Apuntes sobre el juego en Baudrillard. 3. Apuntes sobre *El jugador* de Dostoievski. 4. Apuntes sobre el juego y el arte en Deleuze[398]. 5. *Quesalid* según Lévi-Strauss (un caso límite entre simulacro y competencia). El último suscita un apartado muy significativo en el contexto del libro —La razón

---

historia". En *El Espectador* - VI. *Obras Completas*, vol. II, Fundación J. Ortega y Gasset/Ed. Taurus, Madrid, 2004.

397 Cfr. Blaise Pascal, *Pensamientos* (Sección II. Papeles no clasificados. Serie II). En *Obras*, Ediciones Alfaguara, Madrid, 1981. Prólogo de José Luis Aranguren. Trad. y notas de Carlos R. de Dampierre; pp. 459 ss. También: *Pensamientos* (Número 233), Ed. Espasa-Calpe, Colección Austral, Madrid, 6ª ed., 1962 (Primera ed.: 1940). Trad. de Xavier Zubiri; pp. 51 ss. (*Pensées* [Número 233], Librairie Général Française, París, 1972. Prefacio e Introducción de Léon Brunschvicg; pp. 113 ss.).

398 Escrito por sugerencia de Gonzalo Montenegro, actual Doctor en Filosofía por la Universidad de Chile, graduado con una tesis titulada "Empirismo trascendental. Sobre los problemas fundamentales de la filosofía de Gilles Deleuze". Académico del Departamento de Estudios Pedagógicos de la Universidad de Chile.

suficiente y el topo de Kafka (pp. 134-145)—, donde inserta un no menos significativo excurso: La paradoja del híbrido "razón lúdica" (pp. 136-138).

§ 4. Principio de razón, era técnica y libertad. Karl Jaspers

En la parte dedicada a Jaspers, el autor vincula la razón suficiente con la planificación total del mundo, y la suspensión de la razón suficiente existencial con la libertad.

Lo primero lleva a la interpretación que da Jaspers de nuestra época, la era de la técnica. *Origen y meta de la historia*[399] (1949) proporciona el hilo conductor. "La planificación total tiene como paradigma a la técnica, y con esta el planeta se ha vuelto una 'fábrica' y la naturaleza una 'bodega de la humanidad'. Esto trae repercusiones para el hombre, el cual llega a ser un 'habitante sin suelo'. "Amenaza el peligro de que el hombre se ahogue en la segunda naturaleza, que él produce técnicamente como la propia" (*Origen y meta de la historia*, ed. alemana, pp. 129, 155). La tecnificación se expande a tal punto que determina el esparcimiento y el tiempo libre" (p. 149).

Holzapfel reclama primacía cronológica en lo que se refiere a la meditación de la técnica para Jaspers frente a Heidegger, sugiriendo sutilmente —aunque, tal vez, se trate de una mera impresión mía, quizás equivocada—, que este habría sido influido por aquel. El punto, en cualquier caso, queda pendiente.

399 Ed. Alianza, Madrid, 3ª ed., 1985. Colección Alianza Universidad. Trad. de Fernando Vela (Primera ed. en castellano: Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1951).

Aunque en este terreno habría que aplicar, *finalmente*, el principio filológico o hermenéutico según el cual "si dos dicen lo mismo, no es lo mismo", comparando, a grandes rasgos, las posturas de Jaspers y de Heidegger sobre la técnica podemos encontrar semejanzas y diferencias. Entre las primeras, pondría algunos caracteres de la planificación total —tal como la concibe Jaspers—, que, perspicazmente, destaca Holzapfel: a) La planificación no es únicamente política y económica, sino que llega a controlar y dirigir incluso la vida espiritual. b) Con la planificación total el hombre en vez de reconocerse como *en-el-mundo*, tiene la pretensión de estar *sobre-el-mundo*. c) En la misma línea, es como si el "hombre planificador" quisiera en definitiva "producir al hombre" (p. 148). Entre las segundas, pondría dos caracteres de la técnica que parecen ser abordados de manera distinta por estos filósofos. "La técnica —dice Holzapfel, resumiendo, por uno de sus lados, la concepción jaspersiana de ella—, en tanto es concebida como un medio para alcanzar fines superiores, se ha desvirtuado desde el momento en que pasa a tener la relevancia de un fin en sí mismo" (p. 149). Aparecería así la técnica entendida desde el esquema mental medio-fin, el cual, en este caso, nos conduce a lo que Heidegger llama concepción instrumental y antropológica de la técnica. Y aunque esta concepción es considerada correcta por él, "desazonadoramente correcta"[400], no sería aún verdadera, carecería del radicalismo que nos lleve a su esencia, que es lo que busca Heidegger al plantear el "tema" en el nivel de la verdad (*alétheia*) y del ser. Por otro lado, el autor destaca lo que Jaspers llama el "demonio de

400 Cfr. "La pregunta por la técnica". En *Filosofía, ciencia y técnica*, 5ª ed., 2007; p. 118. ("Die Frage nach der Technik", *GA* 7: *Vorträge und Aufsätze*, 2000; p. 8).

la técnica" (pp. 151 ss.), expresión que a Heidegger le parece poco pertinente para referirse al fenómeno en cuestión. "No hay ningún demonio de la técnica —advierte Heidegger—, sino, por el contrario, el misterio de su esencia"[401].

No obstante, tras las patentes diferencias podría haber sustanciales coincidencias latentes que habría que rastrear, puesto que su descubrimiento podría ser fecundo para nosotros. Tal vez, por ejemplo, la concepción de la técnica en Jaspers no se deje incluir en la concepción instrumental y antropológica de ella.

En un paso siguiente, Holzapfel explora la libertad partiendo del concepto de hombre que hay en Jaspers. Yo soy —en diferentes sentidos de la palabra *ser*—, mi cuerpo, mi rol social, mis logros, mis recuerdos —más en general, mi temporalidad—, mi carácter. Pero no soy sólo eso, esto es, los esquemas y objetivaciones de lo dado (*Gegebenheit*). Junto con eso, y decisivamente, soy *posibilidad*. "A diferencia del animal —afirma Holzapfel—, soy posibilidad. Y esta se juega en tanto puedo ser-sí-mismo o no serlo" (p. 157). Ahora bien: "al posible ser-sí-mismo, a la posible *mismidad* de mi *yo-mismo* únicamente puedo trascender, y, agreguemos que ello es únicamente realizable en tanto suspendemos la razón suficiente que nos induce a auto-entendernos y encerrarnos en esquemas" (p. 163). Dando un paso más, añade: "Libertad y posibilidad son en cierto modo tanto el camino como el puerto de arribo de ese ser-sí-mismo" (ibíd.).

Aunque sin saber y sin albedrío no hay libertad, y ella puede ser entendida como libertad trascendental (Kant) e

401 Ibíd.; p. 144 (Es gibt keine Dämonie der Technik, wohl dagegen das Geheimnis ihres Wesens) (*GA* 7; p. 29).

idea (pp. 164 s.), lo que sea más propiamente libertad se da en el ámbito de la acción incondicional (*unbedingtes Handeln*)[402], de la acción interna (*inneres Handeln*), del "esclarecimiento existencial" (*Existenzerhellung*), de la resolución (*Entschluss* [Jaspers], *Entschlossenheit* [Heidegger]). "La falta de resolución es falta a su vez de ser-sí-mismo. Pero lo decisivo es además que lo empuñado, lo resuelto, hay que sostenerlo. [...] centrando su mirada en esta resolución sostenida, Jaspers nos enseña su otra cara: ella es la lealtad (*Treue*), que hace posible por su parte una 'temporalidad auténtica'" (p. 171).

Holzapfel resume su incursión en el pensamiento de Jaspers —imbricándola con su reflexión central acerca del principio de razón suficiente—, de manera apretada y luminosa, en estas palabras: "Y, por último, con arreglo a la resolución sostenida en el tiempo que se cumple cuando hemos dejado atrás los esquemas, objetivaciones, apariencias, todo lo meramente dado del yo, ¿dónde llegamos? ¿Acaso a un *a-topos*, a aquel *lugar* del fundamento-sin-fundamento? Pues sí, y es allí donde únicamente podemos llegar *trascendiendo* y donde estaría lo más esencial nuestro. Y ¿qué es eso? Es... el espacio de suspensión de la razón suficiente, del juego, de la fiesta, del arte, de la religión, de la filosofía, de los ensayos del hombre de salir de sí mismo al encuentro con lo Otro, a partir de cuya suspensión pueden tener un sentido las ingentes realizaciones de la razón suficiente:

402 En su conferencia "La cosa" dice Heidegger: "Somos —en el estricto sentido de la palabra— los referidos a las cosas [*Be-Dingten*]. Hemos dejado atrás la desmesura de todo lo incondicionado [*Unbedingten*]" (*Wir sind —im strengen Sinne des Wortes— die Be-Dingten. Wir haben die Anmaßung alles Unbedingten hinter uns gelassen*). Cfr. *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit.; p. 254 ("Das Ding", *GA* 7; p. 182) ¿Está polemizando con Jaspers al plantear lo anterior?

técnica, ciencia, moral, política, economía. Es... lo que más amamos: la libertad" (p. 171).

§ 5. Ética del juego y "conclusiones"

El capítulo finaliza con un apartado sobre la "ética del juego" (pp. 172 ss.), donde se desarrolla una idea propuesta a propósito del concepto de regla en Caillois. "La lejanía infranqueable que pudiera suponerse entre el juego y lo ético al final no es tal, por cuanto que podemos reconocer claramente que el juego no solamente nos prepara para la vida, sino que además, dado el carácter de respeto irrestricto a la regla, nos prepara para el ingreso en un mundo ético" (p. 73).

La obra se cierra con un *Anexo* que recoge un excelente ensayo de Sandra Baquedano —Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile[403] y Doctora en Filosofía por la Universidad de Leipzig—, titulado "La razón suficiente: de Leibniz a Schopenhauer".

El libro consiste en un conjunto de perfectas "series dialécticas" —en el sentido que da Ortega a la expresión en *Epílogo de la Filosofía*[404]—, en las que los pensamientos se concatenan con meridiana claridad. El autor nos guía con un orden ejemplar a través de complejas teorías y diversos puntos de vista que aúna magistralmente en torno a una cuestión central: la vigencia y la *suspensión* del principio

403 Su tesis, que tuve el agrado de patrocinar, fue denominada por ella "Invitación al teatro de Milán. Las localidades de 'El mundo como voluntad y representación'". Actualmente es profesora del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile.

404 *O. C.*, vol. IX, ed. cit., 2009; pp. 607 ss.

de razón suficiente. A esto último le llama *juego*. De ahí el nombre del libro, que constituye un hito importante dentro de la ya consolidada trayectoria filosófica de Holzapfel, y un significativo aporte a la meditación sobre el hombre y nuestro tiempo. Saludamos con alegría su publicación, fructífera, por cierto, para innumerables lectores preocupados de las cuestiones últimas de la existencia humana —personal, histórica y trascendental—. Felicitamos calurosamente desde estas páginas a los dos autores y a quienes posibilitaron que viera la luz pública en la Editorial Trotta de Madrid[405].

405 Bajo este sello editorial ha aparecido otro texto de Holzapfel, complementario, de alguna manera, del que hemos comentado: "Ojalá pudiera encontrarlo en los valles elevados de una esquina del bosque". En torno al cénit de la amistad entre Heidegger y Jaspers en los años veinte". En Patricio Brickle (editor): *La Filosofía como Pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*, Ed. Trotta, Madrid, 2003; pp. 365-381.

IX
La razón poética. Una aproximación (María Zambrano y Heidegger)

Introducción

A partir del pensamiento de Heidegger, se esboza el ámbito desde el cual se podría entender la razón poética postulada y ejercida por María Zambrano. Para ello se distingue, en primer lugar, entre *ratio* y *lógos*. Luego, se ve el origen de lo poético en la *poíesis* (pro-ducir), y a la *poíesis* como *alétheia* (desocultar, desvelamiento, verdad). En tercer lugar, se vincula la razón poética con el pensar meditativo (*besinnliches Denken*) y la serenidad (*Gelassenheit*). La razón poética estaría en íntima unión con el *lógos* —no con la *ratio*—, con el pensar meditativo —no con el pensamiento calculador—, con un tipo de poetizar originario que se diferencia de la poesía tal como es concebida habitualmente, y con la serenidad como un peculiar dejar ser (*Seinlassen*).

§ 1. ¿Es posible una razón poética? Consideraciones preliminares

Cuando se habla de razón en filosofía, la palabra puede tener múltiples significados. Sin pretender ninguna exhaustividad, hallamos varios tipos de razón. La razón pura, la razón pura práctica (Kant), la razón histórica (Dilthey, Ortega), la razón lógica (Husserl), la razón vital (Ortega), la razón dialéctica (Sartre), la razón cínica (Sloterdijk), la razón lúdica (Holzapfel) y muchas otras. Cuando hablamos, con María Zambrano, de la razón poética, ¿a qué razón nos estamos refiriendo? A ninguna de las anteriores, sino a una nueva modalidad de la razón. Sin embargo, si la razón poética se llama así, razón, ¿qué puede tener de común con las otras modalidades de la razón nombradas? ¿Y qué tendría de diferente?

Un camino para tratar de dilucidar el asunto consistiría en delimitar todos los tipos de razón de que se ha hablado en la filosofía para, luego, ver qué es lo que caracteriza, frente a esos tipos, a la razón poética. Fácilmente, sin embargo, podríamos quedarnos empantanados procurando definir las razones anteriores, sin llegar a la razón poética. Busquemos otro camino.

En la expresión razón poética parece haber una contradicción en los términos. Habitualmente se opina que lo que es racional no es poético, mientras que lo poético no es racional. La razón queda del lado de la lógica, la ciencia y del pensar riguroso; la poesía, del lado de la literatura y de la creación libre que no se somete a normas. Heidegger cita a André Gide: Con los bellos sentimientos se hace

mala literatura[406]. Parafraseándolo, podríamos agregar que con un pensamiento estricto se hace mala poesía, así como con una indisciplinada poesía no se razona como es debido. ¿Qué nos propondría María Zambrano uniendo razón y poesía? ¿Una razón irracional? ¿Una poesía lógica? El filósofo quedaría decepcionado si se le invita a razonar irracionalmente, de una manera literaria, poética. El poeta quedaría desencantado si se le invita a poetizar rigiéndose por los principios y normas de la razón, de la lógica. Pero, ¿son ésas las proposiciones de la filósofa?

¿En qué sentido podríamos entender la expresión razón poética, partiendo de la base de que ella tendría que ser el método del filosofar, tal como postula María Zambrano? Pienso que Heidegger nos da indicaciones dignas de ser tomadas en cuenta para aproximarse a dicho sentido. ¿Qué tendríamos que entender por razón, según él? ¿Qué habría que entender por poesía? No podemos dar respuestas completas a estas preguntas, pero sí decir algunas cosas que hagan "controlable" la expresión razón poética, sin desvirtuarla.

§ 2. *Ratio* y *lógos*

Para Heidegger "el principio de razón —el pensador de Friburgo se refiere aquí al principio de razón suficiente enunciado por Leibniz—, es el principio del representar racional

406 *¿Qué es la filosofía?*, Ed. Herder, Barcelona, 2004; p. 31. Trad. de Jesús Adrián Escudero. (*Was ist das —die Philosophie?*, *Gesamtausgabe*, Band 11 (*GA* 11): *Identität und Differenz*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2006; p. 8).

en tanto cálculo asegurador"[407]. *Ratio*, razón, significaría, por tanto, "contar" en un doble sentido: 1° Calcular y asegurar algo gracias a ese cálculo. 2° Posibilidad de fundamentar algo a través de ese cálculo y ese aseguramiento.

La razón así concebida nos aparece como altamente respetable. Probablemente, en el contexto de las filosofías de la praxis y de las filosofías cientificistas sea la única concepción de razón que vale la pena tomar en cuenta.

¿Es esta razón respetuosa de aquello que percibe? ¿Se atiene a lo que percibe? A estas preguntas tendríamos que responder que *no*. Las prioridades de la razón —es decir, del pensar computante—, son por completo diferentes. ¿Es a esta razón —la que cuenta, computa, contabiliza y calcula para asegurar y dominar—, a la que alude María Zambrano cuando habla de la *razón* poética? Ciertamente, no. ¿A qué razón apunta, entonces?

Pienso que es preciso recoger aquí la distinción que hace Heidegger entre *ratio* y *lógos*. Aunque ambas palabras suelen traducirse al castellano por "razón", tienen significados radicalmente diferentes. El *lógos* es un hablar, un decir que recoge y reúne; pero —a diferencia de la *ratio*—, deja reposar en sí mismo a aquello que recoge y reúne, llevándolo o reconduciéndolo a lo que le es más propio. La *ratio*, por el contrario, estaría siempre dispuesta a violentar a lo razonado, en aras de eso a lo cual la *ratio* se supedita: el aseguramiento y dominio incondicionados de lo real. Frente a la *ratio*, el *lógos* se caracteriza por el respeto: deja ser.

407 "El principio de razón". En *¿Qué es filosofía?*, Ed. Narcea, Madrid, 1978; p. 78. Trad. de José Luis Molinuevo. *La proposición del fundamento*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991; p. 188. Trad. de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela. Lo que va entre guiones es mío. (*GA* 10: *Der Satz vom Grund*, 1997; p. 176).

§ 3. Poetizar

Por otra parte, ¿qué tendríamos que pensar cuando se habla de *lo poético* de la razón? ¿El *léguein* poético se expresa en versos? ¿Poetizar es versificar? O, entendido de manera más amplia, ¿equivale a literatura? ¿Los poetas, novelistas, dramaturgos, cuentistas, agotan el poetizar? Si seguimos a Heidegger, veremos que el poetizar puede tomarse en un sentido más amplio y radical que es, precisamente, el que hay que hacer resaltar ahora. Traduciendo —esto es, interpretando—, el primer fragmento del pensar occidental —la sentencia o dicho de Anaximandro, pensador mañanero—, advierte: "La sentencia del pensar sólo se puede traducir en el diálogo del pensar con lo dicho por él. Pero el pensar es un decir poético, y no sólo poesía en el sentido del poema y del canto. *El pensar del ser* —la filosofía, en sentido lato—, *es el modo originario del decir poético*. Es en él donde por vez primera el lenguaje accede al habla, esto es, accede a su esencia. El pensar dice el dictado de la verdad del ser. El pensar es el dictare originario. *El pensar* —se entiende, el pensar filosófico, en el sentido antes señalado—, *es el decir poético originario*, que precede a toda poesía, pero también es el elemento poético del arte, en la medida en que este llega a ser obra dentro del ámbito del lenguaje. Todo lenguaje poético, tanto en este sentido amplio como en el más estricto de lo poético, es en el fondo un pensar. La esencia poética del pensar guarda el reino de la verdad del ser"[408].

408 "La sentencia de Anaximandro". En *Caminos de bosque*, Ed. Alianza, Madrid, 4ª ed., 2005; p. 244. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte ("Der Spruch des Anaximander" (1946). En *GA* 5: *Holzwege*, 1977; p. 328 s.). La cursiva y lo que va entre guiones es mío.

El pensar es el decir poético originario, afirma Heidegger. El pensar —el *léguein* al que nos referíamos antes— es la protopoesía. En esta perspectiva, no hay ninguna contradicción entre razón y poesía. Razón en este caso no alude a *ratio* —esto es, al cálculo asegurador que domina— sino a *lógos* —el recoger que acoge, reuniendo, respetando, dejando ser, albergando, rodeando con ternura lo que la mirada toma en vista al delimitar—. Poesía, ¿a qué se refiere? El texto recién citado nos pone en la pista. Sin embargo, una frase del *Symposium* de Platón, citada por Heidegger, puede ayudar a aclararnos lo que se nos ha sugerido.

"Todo dar-lugar-a que algo (cualquiera que sea) vaya y proceda desde lo *no*-presente a la *presencia* es *poíesis*, es producir" (*Symposium*, 205 b)[409]. Lo *poiético* alude a aquello que permite y suscita este tránsito desde lo *no*-presente a la *presencia*. La poesía juega este papel. Recordemos que, precisamente, poesía viene de *poíesis*. Pero hay que dar un paso más. Añade Heidegger: "El pro-ducir pro-duce desde el velamiento al desvelamiento. El pro-ducir acontece solamente cuando llega lo velado a lo desvelado. Este llegar se mueve y descansa en lo que nosotros llamamos desocultar. Para designarlo los griegos tenían la palabra *alétheia*. Los romanos la tradujeron por *veritas*. Nosotros decimos 'verdad'"[410]. La poesía es, pues, un modo de la verdad. No obstante, como advierte Heidegger, en este contexto no debemos entender verdad como rectitud del representar, sino como desocultar, hacer salir de lo oculto, desvelamiento, *alétheia*.

409 Citado en "La pregunta por la técnica". En *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit.; p. 124 (*GA* 7: *Vorträge und Aufsätze*; p. 12).

410 Ibíd.; p. 125 (Ibíd.; p. 13).

Ante todo, pues, la poesía es una manera en que acontece el desocultar, el adverar, la *alétheia*, la verdad. Lo cual está en completa consonancia con lo que afirma Ortega en un libro especialmente admirado por María Zambrano: *Meditaciones del Quijote* (1914). Allí nos dice que el nombre griego para verdad, "*alétheia*, significó originariamente lo mismo que después la palabra *apocalipsis*, es decir, descubrimiento, revelación, propiamente desvelación, quitar de un velo o cubridor"[411].

Modos de la *poíesis* son la *téchne* —ya sea como artesanía, ya sea como arte (incluyendo aquí las bellas artes y, por cierto, la poesía)—, y la *physis*. En cada caso, el pro-ducir inherente a la *poíesis* se da de manera distinta[412]. Destaquemos el producir poético. Dice Heidegger: "En otros tiempos no sólo la técnica llevó el nombre *téchne*. En otro tiempo se llamó *téchne* también a todo desocultar que pro-duce la verdad en el brillo de lo que aparece. En otro tiempo se llamó *téchne* también al producir de lo verdadero en lo bello. *Téchne* se llamó también a la *poíesis* de las bellas artes. Al comienzo del destino occidental se alzaron las artes en Grecia a la más elevada altura del desocultar a ellas confiado. *Hicieron resplandecer la presencia de los dioses y el diálogo de los*

411 *Meditaciones del Quijote*, *Obras Completas*, vol. I, Fundación J. Ortega y Gasset/Ed. Taurus, Madrid, 2004; p. 769. Aclaraciones al respecto, en: a) Julián Marías: "Ortega. Circunstancia y vocación", Ed. Alianza, Madrid, 1984. Apartados 80 y 81. b) Ortega: *Meditaciones del Quijote*. Con Comentario por Julián Marías. Ed. Revista de Occidente, Madrid, 2ª ed., 1966; pp. 247 ss. c) Antonio Rodríguez Huéscar: *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*, Ed. Revista de Occidente, Colección *Estudios Orteguianos*, Madrid, 1966. Cap. V, apartados 3 y 4.

412 "La pregunta por la técnica", ed. cit.; pp. 124 ss. (*GA* 7: *Vorträge und Aufsätze*; p. 12 ss.).

destinados divina y humanamente. Y el arte se llamó sólo *téchne.* Ella fue un único desocultar de muchas maneras. Fue devota, *prómos,* esto es, obediente al imperar y custodiar de la verdad. [...] ¿Qué fue el arte? ¿Quizás sólo por breve pero elevado tiempo? ¿Por qué llevaron el sencillo nombre *téchne*? Porque fue un desocultar que aportaba —trae de—, y producía —trae ahí delante—, y por eso pertenecía a la *poíesis. Este nombre recibió en último lugar y como nombre propio aquel desocultar que impera a todo arte de lo bello, la poesía, lo poético*"[413].

La poesía tiene un papel preponderante y unificador en las bellas artes, modos de la *poíesis.* De tal manera que el nombre *poíesis* quedó, finalmente, para ella. La poesía hizo resplandecer de manera eminente —aunque no única, como se advierte en las palabras recién citadas[414]—, la presencia de los dioses y el diálogo de los divinos con los

413 Ibíd.; pp. 152 ss. (Ibíd.; p. 35). Énfasis añadido. Lo que va entre guiones lo tomo de la versión de Barjau. Respecto del pensar devoto, véase de Martin Heidegger, "La esencia del habla". En *De camino al habla*, Eds. del Serbal, Barcelona,2ª ed., 1990; p. 157. Trad. de Yves Zimmermann ("Das Wesen der Sprache" (1957/1958). En *GA* 12: *Unterwegs zur Sprache*, 1985; p. 165). Leemos allí: "Hace algún tiempo, al final de una conferencia titulada 'La pregunta por la técnica', se dijo: 'Pues preguntar es la devoción del pensar'. Devoción se entiende aquí en el antiguo sentido de: obediencia. En este caso a lo que el pensamiento tiene por pensar".

414 Al respecto, puede verse, por ejemplo, "El origen de la obra de arte", texto en el cual Heidegger se refiere a la arquitectura, ejemplificando con un templo griego. En *Caminos de bosque*, ed. cit.; pp. 29 ss. (*GA* 5: *Holzwege*; p. 26 ss.). También, en Francisco Soler: *El origen de la obra de arte y la verdad en* Heidegger, Eds. de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1953; pp. 47 ss. La trad. de Soler recogida en ese libro fue publicada primeramente en *Cuadernos Hispanoamericanos* Nos 25, 26 y 27, Madrid, 1952.

humanos; diríamos que su carácter adverante, desocultador, verificante —en el sentido del *aletheúein* (desocultar), de la *alétheia* (desocultamiento)—, se centró en *El hombre y lo divino*, para utilizar el título de una de las más importantes obras de María Zambrano.

La razón poética, postulada y puesta en juego por María Zambrano, tendría que ser entendida desde el *lógos* y el *léguein*, pensados en un sentido griego originario, así como desde la *poíesis* y la *alétheia*, pensadas en la misma dirección. Ni la *ratio*, ni el concepto —como agarrar, asir, prender, imponer—, ni la poesía como objeto de goce estético o sector de la producción cultural[415] son predominantes aquí. Sin tomar una actitud desdeñosa hacia ellos —tienen su propio y justificado papel, así como su legítimo campo de ejercicio y expansión—, podríamos afirmar, más bien, que en este ámbito casi no tienen cabida, si es que tienen alguna.

"El pensador dice el ser. El poeta nombra lo sagrado", indica Heidegger. Y añade: "Tal vez sepamos algunas cosas sobre la relación entre la filosofía y la poesía [*Poesie*]. Pero no sabemos nada del diálogo entre el poeta [*Dichter*] y el pensador [*Denker*], que 'habitan cerca sobre las más distantes montañas'"[416]. María Zambrano ha incursionado audazmente en ese ámbito enigmático donde pensar y poetizar se juntan y se distinguen. Su tarea y sus planteamientos nos llevan, de nuevo, a un asunto inquietante ya expuesto —según nos recuerda Heidegger—, en el pensamiento griego: "Pero sigue siendo vigente la formulación apenas

415 "La pregunta por la técnica", ed. cit.; p. 153 (*GA* 7: *Vorträge und Aufsätze*; p. 35).

416 Epílogo a *¿Qué es metafísica?* En *Hitos*, Ed. Alianza, Madrid, 2000; pp. 257 s. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. (Nachwort zu *Was ist metaphysik?* (1943). En *GA* 9: *Wegmarken*, 1976; p. 312).

meditada de la *Poética* de Aristóteles según la cual el poetizar [*Dichten*] es más verdadero que la indagación [*Erkunden*] de lo ente"[417].

§ 4. Razón poética, meditación, serenidad

La razón poética tendría que ser vista, además, en relación con lo que Heidegger llama pensamiento meditativo (*besinnliches Denken*); también, en conexión con lo que el pensador de Friburgo denomina *Gelassenheit* —serenidad, desasimiento—, puesto que el uno y la otra van juntos.

"Seguir el camino que un asunto ya ha tomado por sí mismo, se dice en alemán sinnan, sinnen. Introducirse en el sentido [*Sinn*] es la esencia de la meditación [*Besinnung*]. [...] Meditación [...] es la serenidad [*Gelassenheit*] para con lo digno de ser preguntado"[418]. Así define Heidegger, en primera instancia, el pensar meditativo. Como *pensamiento lleno de sentido*, propone entenderlo François Fédier[419].

En una nota marginal, Heidegger orienta respecto de la manera en que hay que entender, en primera instancia y ante todo, *sentido*. El *sentido* es el camino, la dirección que toma una cosa. El sentido es la dirección abierta en que la

417 "Carta sobre el 'humanismo'". En *Hitos*, ed. cit.; p. 296 ("Brief über den 'Humanismus'" (1946). En *GA* 9: *Wegmarken*; p. 363).

418 "Ciencia y meditación". En *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit.; p. 184 ("Wissenschaft und Besinnung" (1953); *GA* 7: *Vorträge und Aufsätze*; p. 63).

419 "Hannah Arendt, a propósito de Heidegger". Revista de filosofía *La lámpara de Diógenes*, N[os] 16-17, Puebla (México), 2008; p. 27. Trad. de Jaime Sologuren y Jorge Acevedo ("*Entendre* Heidegger et autres exercices d'écoute", Le Grand Souffle Éditions, París, 2008; p. 57).

marcha de una cosa ya se ha introducido. El sentido es la región despejada donde una cosa despliega y, a la vez, guarda su esencia. El sentido es eso donde una cosa salvaguarda y mantiene, esto es, custodia su esencia[420].

No se trata de un pensar calculador (*rechnendes Denken*), advierte Heidegger, sino de otra modalidad de pensar. El pensar meditativo piensa "en pos del sentido que impera en todo cuanto es"[421]. En este contexto, podríamos decir que el primero se mueve en la línea de la *ratio*, mientras que el segundo, en el camino del *lógos*.

La *Gelassenheit* no es sólo un estado de ánimo tranquilo ni una actitud de desprendimiento. Si nos fijamos que la palabra contiene *lassen*, dejar, nos orientaremos hacia su significado. Es un dejar ser, un permitir ser a algo lo que más propiamente es. El dejar ser (*Seinlassen*) es inherente a la verdad y a la libertad. En una importante conferencia dice Heidegger: "La esencia de la verdad se desvela como libertad. La libertad es el dejar ser (Seinlassen) ex-sistente que desencubre a lo ente"[422]. La *Gelassenheit* está íntimamente vinculada con la verdad y la libertad. Pero su carácter adverante y liberador es algo a lo que sólo podemos aludir en este momento[423]. Recojamos algunas señales clave que nos proporciona Fédier.

420 Cfr. "Wissenschaft und Besinnung"; *GA* 7: *Vorträge und Aufsätze*; pp. 62 s., en nota.

421 *Serenidad*, Eds. del Serbal, Barcelona, 2ª ed.,1994; p. 18. Trad. de Yves Zimmermann (*Gelassenheit*, *GA* 16: *Reden und andere Zeugnisse eines lebensweges*, 2000; p. 519 s.).

422 "De la esencia de la verdad". En *Hitos*, ed. cit.; p. 162 ("Vom Wesen der Wahrheit" (1930). En *GA* 9: *Wegmarken*; p. 192).

423 A Carla Cordua le debemos iluminadoras consideraciones al respecto. Véase, "Comenzar a pensar". En *Filosofía a destiempo. Seis*

Primero: "Heidegger entiende *gelassen* a partir del prefijo *ge-*, que dice la reunión que se recoge para llevar a cabo el hecho de dejarse requerir por el ser. No es posible, pues, pensar sin *Gelassenheit*"[424]. Así recibe una sintética explicación la otra parte de la palabra: el prefijo *ge-*.

Segundo: "La *Gelassenheit* trae consigo, para el que se mantiene en ella, una parte de compromiso. Ahora bien, en este compromiso no hay nada distinto para comprometer que uno mismo [...] El ser humano no piensa si no compromete su poder de recogerse para dejar ser"[425]. En esto nos detenemos en la dimensión de compromiso —puesta de relieve por Henri Crétella[426]—, que entraña la *Gelassenheit; einlassen*, palabra emparentada con *Gelassenheit*, es comprometerse.

Tercero: en resumen: "*Gelassenheit* [...]: comprometerse tranquilamente en dejar ser"[427].

No hay serenidad —en el particular sentido de la *Gelassenheit*—, en la actitud de alguien que, descuidado, poseído por la dejadez, por la indolencia, se deja invadir por los artefactos técnicos de nuestro mundo moderno, de tal modo que lo afecten y hieran en lo más íntimo y propio de él mismo. Ese imaginario personaje *no* ha dejado ser a los dispositivos técnicos lo que propiamente son, a saber, entidades que tienen

---

ensayos sobre Heidegger, Universidad Andrés Bello/RIL Editores, Santiago de Chile, 1999. En especial; pp. 32-37.

424 "Hannah Arendt, a propósito de Heidegger", *La lámpara de Diógenes* 16-17; p. 28 ("*Entendre* Heidegger et autres exercices d'écoute", ed. cit.; pp. 57 s.).

425 Ibíd. (Ibíd.; p. 58).

426 Ibíd.; p. 26 (Ibíd.; p. 54).

427 Ibíd.; p. 29 (Ibíd.; p. 59).

que ser utilizadas manteniéndolas a distancia, dejándolas reposar en sí mismas, de manera tal que no se apoderen de nosotros, ni nos perjudiquen, ni —finalmente—, nos devasten. Una actitud contraria a la *Gelassenheit* —aunque no es la única contraria a ella—, es, precisamente, la incuria, la indiferencia, la insensibilidad que *no* deja ser y que, por tanto, tampoco *nos* deja ser a nosotros mismos.

Otra vez salta a la vista la proximidad entre la razón poética y los modos de pensar que Heidegger denomina pensar meditativo —o lleno de sentido—, meditación y *Gelassenheit,* los cuales, siendo muy antiguos, son, al mismo tiempo, el futuro del auténtico pensar.

Sin duda, no hemos llegado a resultados definitivos, ni mucho menos. Sólo hemos demarcado un territorio desde el cual podría abordarse la razón poética a partir del pensamiento de Heidegger. Aquello que singulariza estrictamente la propuesta de María Zambrano no ha podido ser abordado. Sin embargo, eso tan peculiar se movería en el ámbito antes bosquejado y sería inteligible desde allí.

X
Razón y *lógos*. Heidegger y Ortega

§ 1. La filosofía y la diversidad de las lenguas

Tanto Heidegger como Ortega han sido considerados, a veces, filósofos irracionalistas. Se habla del misticismo poético de Heidegger y del vitalismo o biologicismo de Ortega. Sin embargo, si nos detenemos a pensar lo que tanto el uno como el otro entienden por razón y *lógos*, lo más probable es que no lleguemos a una conclusión como esa.

Comencemos por Heidegger. En él encontramos, por una parte, cierta vinculación entre razón —*ratio*—, y pensar calculador o computante. Serían lo mismo.

Por otra parte, hallamos en su filosofía un vínculo estrecho entre *lógos*, pensar meditativo y "el otro pensar" (*das andere Denken*). Serían, por su lado, lo mismo (aunque, como en el caso anterior, no lo igual).

Como ahora conviene hacer un planteamiento simplificado, nos centraremos en la contraposición entre *ratio* y *lógos*.

Esta contraposición se da en el contexto de la traducción de términos clave del pensar griego al latín. *Lógos* se traduce por *ratio*. Así lo establece Heidegger en su *Parménides*,

por ejemplo, donde, a propósito de la definición del hombre como *zôon lógon échon,* señala que "*lógos* se hace *ratio*"[428]. Sin embargo, hace notar Heidegger, *ratio* no recoge lo que significa *lógos,* con lo cual el significado originario y pleno de este se pierde. Por cierto, él no está diciendo que se haya producido una decadencia de lo humano debido a un presunto carácter inferior del latín frente al griego. Con la traducción de que hablamos ocurrió un *cambio* que orientó el pensamiento —y a la humanidad occidental—, en *otra dirección.* Esta dirección diferente hace que Heidegger efectúe una serie de comparaciones entre lo latino y lo griego, llegando a ciertas conclusiones que se encarga de justificar. Pero no hay un rechazo al latín ni a lo que deriva de él. Estaría completamente fuera de lugar rechazar un estadio de la historia del ser y de la historia de la verdad. "La latinización del mundo griego por los romanos [...] ocurre como una *transformación de la esencia de la verdad y del ser*"[429], advierte el filósofo. Lo que hay que hacer con todos los estadios de esas dos historias que se entrelazan —o que son una misma historia— es asumirlos. Esos estadios ni se desprecian ni se refutan. Esas actitudes no vienen al caso en lo más mínimo. Serían absurdas dentro de la postura de Heidegger.

Ortega se enfrentó a algo parecido —no idéntico—, a lo que hemos indicado. "Fichte —nos relata— [...] dice una vez que frente a la lengua alemana, las latinas son lenguas muertas, porque las lenguas romances contienen raíces extrañas a los hombres que las hablan". Y comenta: "Tal vez

428 *Parménides*, Ed. Akal, Madrid, 2005; p. 89. Trad. de Carlos Másmela. Véase, también; pp. 65 ss. (*Gesamtausgabe*, Band 54 (*GA* 54): *Parmenides*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982; p. 100. Véase, también; pp. 72 ss.).

429 Ibíd.; p. 57 (*GA* 54; p. 62)

tenga Fichte un poco de razón, aunque no ve que ese defecto de las lenguas romances, al hacer de ellas lenguas, en cierto modo, "aprendidas", les proporciona determinadas virtudes y gracias que faltan a la alemana"[430]. Sería inoportuno tratar de determinar ahora cuáles serían esas virtudes y gracias. Lo que me importa destacar en este instante es que Ortega toma con calma lo que podría sentirse como una actitud hostil hacia la latinidad, incluyendo en ella a la hispanidad.

Creo ver una actitud parecida a la de Ortega en François Fédier. Para el filósofo francés, quien dirige la edición de las obras de Heidegger en la editorial Gallimard, carece de importancia que su idioma no sea una lengua especialmente filosófica. Lo importante es alcanzar lo más propiamente humano del hombre, y el francés tiene tanta altura para eso como el alemán y el griego. En un libro inspirado en un pasaje de *Ser y tiempo* en que Heidegger habla de "la voz del amigo", no tiene el menor inconveniente en afirmar que su lengua materna no ha tomado la forma filosófica; no obstante, aclara, "decir esto no insinúa que el francés —por no haber tomado esta forma—, sería una lengua "inferior". Ahí donde apenas hay filosofía, los hombres no son *menos* humanos; lo que implica, inversamente, que no lo son *más* ahí donde la filosofía ha conocido un despliegue excepcional"[431].

430 *En torno al "Coloquio de Darmstadt, 1951". Obras Completas*, vol. VI, Fundación José Ortega y Gasset/Ed. Taurus, Madrid, 2006; p. 809. Lo que va entre guiones es mío. En adelante cito según esta edición.

431 *Voix de l'ami*, Éditions du Grand Est, París, 2007; p. 21.

§ 2. *Ratio* y *lógos*. Heidegger

Continuemos con Heidegger, quien nos remite a la palabra latina de donde viene razón, *ratio*. Pone en juego lo que, *con Ortega*, podríamos llamar razón semántica o razón etimológica (particularización y concreción de la razón histórica o razón narrativa). Al actuar así, Heidegger recurre a un modo de pensar que practicaron tanto él como Ortega, según lo destaca este último en sus artículos "En torno al 'Coloquio de Darmstadt, 1951'"[432], referidos a una reunión de arquitectos a la que ambos asistieron. Atendiendo a lo que indica la palabra *ratio*, Heidegger considera que la razón no es la única manera de pensar, ni el único modo de pensar digno de ser tomado en serio, ni tampoco el superior en todos los sentidos.

En el *Leviatán*, Hobbes nos indica cómo entender la razón en su sentido originario, considerando que la palabra *ratio* se inscribe originalmente en el lenguaje mercantil romano. "Los Latinos —dice—, llamaban *rationes* a las cuentas de dinero, y al contar mismo lo llamaban *ratiocinatio*. Y lo que en las facturas y libros de cuentas nosotros llamamos *ítems*, ellos llamaban *nomina*, es decir, *nombre*; y parece que, partiendo de ahí, procedieron extendiendo el significado de la palabra *ratio*, y lo aplicaron también a la facultad de hacer cálculos sobre todo lo demás"[433]. Y más adelante, agrega que la razón "no es otra cosa que un *calcular*"[434].

432 Cfr. *Obras Completas*, vol. VI; pp. 807 ss.;, vol. X, 2010; p. 380.

433 Ed. Alianza, Madrid, 7ª ed., 2001; p. 40 (Capítulo 4). Versión, prólogo y notas de Carlos Mellizo.

434 Ibíd.; p. 46 (Capítulo 5).

Pues bien, para Heidegger, en consonancia con lo dicho hasta ahora, "el principio de razón —el pensador de Friburgo se refiere aquí al principio de razón suficiente enunciado por Leibniz—, es el principio del representar racional en tanto cálculo asegurador"[435]. *Ratio*, razón, significaría, por tanto, "contar" en un doble sentido: 1° Calcular y asegurar algo gracias a ese cálculo. 2° Posibilidad de fundamentar algo a través de ese cálculo y ese aseguramiento.

No es este, por cierto, el único lugar en que Heidegger aborda la razón. A propósito de la definición del hombre como animal racional, señala el sentido restringido en que tenemos que comprender la palabra razón: "El hombre es el animal racional. La razón es la percepción de lo que es, y eso significa a la vez: lo que puede ser y lo que tiene que ser. Percibir incluye en sí escalonadamente el recibir, el hacerse cargo, el estudiar, el repasar, es decir, el discutir. Discutir en latín se dice *reor*, del griego *reo* (retórica). La facultad de proponerse algo y repasarlo o puntualizarlo (*reri*) es la razón (*ratio*); el animal racional es el animal que vive en tanto percibe en la forma expuesta. La percepción que actúa en la razón se propone fines, establece reglas, prepara medios y así pone en marcha la acción"[436].

La razón así concebida nos aparece como altamente respetable, en lo cual hay coincidencia con las filosofías de la praxis y las filosofías cientificistas. Se trata de la razón

435 "El principio de razón". En *¿Qué es filosofía?*, Ed. Narcea, Madrid, 1978; p. 78. Trad. de José Luis Molinuevo. *La proposición del fundamento*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991; p. 188. Trad. de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela. Lo que va entre guiones es mío. (*GA* 10: *Der Satz vom Grund*, 1997; p. 176).

436 *¿Qué significa pensar?*, Ed. Trotta, Madrid, 2005; p. 48. Trad. de Raúl Gabás (*GA* 8: *Was heißt denken?*, 2002; p. 65).

supeditada a la acción, se entiende, a la acción exitosa que se obliga a sí misma a optimizar sus resultados, es decir, a impulsar y lograr "la máxima utilización mayor que sea posible con el mínimo esfuerzo"[437] y con el mínimo gasto. La razón "se propone fines, establece reglas y prepara medios" para alcanzar esa meta final. En otras palabras, la razón se hace cargo de lo que percibe estudiándolo, esto es, analizándolo —calculándolo— para así asegurarlo, apoderándose totalmente de ello y dominándolo por completo.

¿Es esta razón respetuosa de aquello que percibe? ¿Se atiene a lo que percibe? ¿Va a las cosas mismas? ¿Deja de lado toda instancia que le impida acoger aquello a lo que se refiere? ¿Se abre a la posibilidad de recibir las cosas tal como son? ¿Se interesa en el ser de ellas? ¿Permite que se desplieguen en plenitud? A todas estas preguntas tendríamos que responder que *no*. Las prioridades de la razón —es decir, del pensar computante—, son por completo diferentes. ¿Es esta razón —la que cuenta, computa, contabiliza y calcula para asegurar y dominar—, equivalente al *lógos*? Parecería que no. ¿Cómo proceder frente a esto?

Pienso que es preciso recoger aquí con algún detalle la distinción que hace Heidegger entre *ratio* y *lógos*. Aunque ambas palabras suelen traducirse al castellano por "razón", tienen significados radicalmente diferentes. El término *lógos*

437 Martin Heidegger, "La pregunta por la técnica". En *Filosofía, ciencia y técnica*, Ed. Universitaria, Santiago, 5ª ed., 2007; p. 129. Traducción de Francisco Soler Grima. Edición de Jorge Acevedo Guerra. ("Die Frage nach der Technik" (1953); *GA 7: Vorträge und Aufsätze*, 2000; p. 16). Véase, también, "La pregunta por la técnica". En *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994; p. 18. Trad. de Eustaquio Barjau. Además, la p. 14 de la versión de este texto, publicada en la revista *Época de Filosofía* Año 1, N° 1, Barcelona, 1985, que debemos a Adolfo P. Carpio.

tiene múltiples significados, y no sólo dentro de la filosofía (considérese, por ejemplo, el comienzo del Evangelio de san Juan). No es oportuno tratar de verlos todos. Vamos, de nuevo, hacia lo originario. Recordemos —advierte Jean Beaufret—, que el griego *léguein* no significa, en primer lugar, hablar y decir; tampoco significa simplemente recoger y reunir; el *léguein* no recoge y reúne sino para volver a poner, reponer o restablecer lo que es recogido y reunido *en él mismo* —dejándolo *allí*—, respetando en él —lo recogido y reunido—, el reposo o la postura que le es más propio[438]. Al hacer esta advertencia, Beaufret remite al ensayo "Logos", de Heidegger[439].

El *lógos* es un hablar, un decir que recoge y reúne; pero —a diferencia de la *ratio*—, deja reposar en sí mismo a aquello que recoge y reúne, llevándolo o reconduciéndolo a lo que le es más propio. La *ratio*, por el contrario, estaría siempre dispuesta a violentar a lo razonado, en aras de eso a lo cual la *ratio* se supedita: el aseguramiento y dominio incondicionados de lo real. Baste con pensar en este momento en los procesos de *racionalización* del material humano en un dispositivo tecnológico como una empresa o una universidad. En dicha racionalización se despliega sin tapujos la esencia

438 Cfr. de Jean Beaufret, "Le principe de raison". En *Dialogue avec Heidegger, III. Approche de Heidegger*, Éditions de Minuit, París, 1974; p. 65.

439 "Logos (Heráclito, fragmento 50)". En *Conferencias y artículos*, ed. cit.; pp. 186 ss. ("Logos (Heraklit, Fragment 50)" (1951); *GA* 7: *Vorträge und Aufsätze*; pp. 220 ss.). Véase, también, "Logos (Heráclito, Fragmento 50)". En revista *Mapocho*, tomo II, N° 1, Santiago de Chile, 1964; pp. 198 ss. Trad. de Francisco Soler.

de la *ratio*. Frente a la *ratio*, el *lógos* se caracteriza por el respeto: deja ser[440].

Este dejar ser tiene que ser adecuadamente entendido. A primera vista puede confundirse con un *falso* dejar ser, producto de la indolencia, la indiferencia, la insensibilidad, la dejadez. Pero no hay tal. Al igual que en la comprensión de la serenidad (*Gelassenheit*), que deja ser, tenemos que alejarnos de la intelección errónea a que, por lo pronto, podemos ser llevados. En el genuino dejar ser de que hablamos no hay ninguna actitud de dejación. Por el contrario, como hace notar François Fédier, hay un comprometerse posibilitado por una ardua ascesis o entrenamiento[441]. En qué consista ese compromiso y esa ascesis es algo que tal vez se vaya aclarando en lo que sigue. No obstante, podemos decir de inmediato que este compromiso no es comprometerse con una doctrina o con un ideal sino, más bien, comprometerse cada cual consigo mismo[442] a dejar manifestarse algo "*tal como* él es en sí mismo"[443]. Se trata, por tanto, de la verdad como la entienden Ortega y Heidegger, es decir, como *alétheia*, como adverar que des-oculta, permitiendo la epifanía de lo des-encubierto. Luego, podemos afirmar que

440 Véase dentro de este mismo libro, el § 4 del capítulo "La razón poética. Una aproximación (María Zambrano y Heidegger)".

441 Cfr. "Hannah Arendt, a propósito de Heidegger". En *La lámpara de Diógenes*, Nos 16 y 17, Puebla (México), 2008, trad. de Jorge Acevedo y Jaime Sologuren; pp. 25 ss. ("*Entendre* Heidegger et autres exercices d'écoute", Le Grand Souffle Éditions, París, 2008; p. 53 ss.).

442 Ibíd.; p. 27 (Ibíd.; p. 58).

443 Cfr. de Heidegger, *Ser y tiempo*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1997; p. 238. Trad. de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga (*GA* 2: *Sein und Zeit*, 1977; p. 288 s.).

léguein y *Gelassenheit* confluyen en el *alethéuein*, en el adverar, veri-ficar o averiguar.

Como suele ocurrir, Fédier nos da una indicación clave respecto de esto: "El verbo *einlassen* —advierte—, y más aún *sich einlassen*, tiene corrientemente el sentido de "comprometerse" (por ejemplo, comprometerse en una empresa cualquiera) en la medida en que el alemán *lassen* es mucho más "activo" que nuestro verbo "dejar". El alemán se encuentra en alguna parte entre nuestro "dejar" y nuestro "hacer" [un dejar que no sea "pasivo" y un hacer que no sea "activo"]. [...] Cuando Heidegger emplea la expresión *Seinlassen*, es casi en el sentido de "hacer ser" (y no de "dejar ser")"[444].

Retomemos lo anterior: comentando el inicio del fragmento VI de Parménides —donde aparecen las palabras *léguein* (decir) y *noeîn* (pensar)—, dice Heidegger: [1.] "El *noeîn*, el tomar en consideración, está determinado por el *léguein*. Y esto significa dos cosas.

[2.] En primer lugar, el *noeîn* se desarrolla desde el *léguein*. El tomar —inherente al *noeîn* tal como tiene que ser comprendido ahora—, no es ningún agarrar, sino un dejar que llegue lo que yace en nuestra presencia —es un *léguein*—. Por otra parte, *noeîn* se mantiene en el *léguein*. El tomar en consideración —es decir, el *noeîn*—, pertenece a la congregación en lo que lo yacente ante nosotros es albergado como tal —esto es, pertenece al *léguein*.

[3.] La estructura de léguein y *noeîn* es el rasgo fundamental del pensamiento, que aquí se mueve en el ámbito de su esencia. Por esto, el pensamiento no es un agarrar, ni un

444 Cfr. *L'humanisme en question. Pour aborder la lecture de la* Lettre sur l'humanisme *de Martin Heidegger*, Les Éditions du Cerf, París, 2012; p. 183.

intervenir en lo que yace en nuestra presencia, ni un ataque en contra. Lo que yace en nuestra presencia no es elaborado con asideros en el *léguein* y *noeîn*. El pensamiento no es ningún aprehender. En el estadio temprano, aunque ya maduro, del desarrollo de la esencia del pensamiento, este no conoce ningún concepto en el sentido de la aprehensión. Eso de ninguna manera se debe a que ahí el pensamiento esté todavía por desarrollar. Más bien, el pensamiento que se desarrolla todavía no es encerrado en límites, que circunscriben en cuanto ponen barreras al desarrollo de su esencia"[445].

En traducción, inédita, de Francisco Soler, lo recién citado suena así: "El *noeîn*, el tomar-en-la-atención, se determina por el *léguein*. Esto significa dos cosas. De un lado: el *noeîn* se despliega desde el *léguein*. El tomar no es un agarrar (*Zugreifen*), sino un dejar-llegar a lo pre*stante*. Por otra parte, el *noeîn* es retenido en el *léguein*. La atención, en la que el *noeîn* toma, pertenece a la reunión, en la que se alberga lo pre*stante* en cuanto tal. La trama de *léguein* y *noeîn* es el rasgo fundamental del pensar, que aquí se peralta hacia la esencia. Según esto, el pensar no es un captar (*Greifen*), ni un zarpazo (*Zugriff*) sobre lo pre*stante*, ni una agresión (*Angriff*) contra él. Lo pre*stante* en el *léguein* y *noeîn* no se re-elabora (*be-arbeitet*) con manejos (*Griffen*). El pensar no es un con-captar (*Be-greifen*: conceptuar). En los elevados albores de su despliegue esencial, el pensar no tiene noticia del con-cepto. Esto no estriba, de ninguna manera, en que el pensar esté aquí aún sin desarrollar. Más bien, el pensar

445 *¿Qué significa pensar?*, ed. cit.; p. 174 (*GA* 8: *Was heißt denken?*; pp. 214 s.). Lo que va entre corchetes y entre guiones es mío.

que se despliega no está aún encerrado en los límites que lo delimitan, poniéndole barreras a su despliegue esencial".

El "recoger que acoge", el "reunir", el "respeto", el "dejar ser" aparecían como rasgos decisivos del *lógos* —que en este contexto hay que destacar especialmente—, en la interpretación que hace Beaufret de Heidegger. En consonancia con ellos, aparecen caracteres del pensamiento que nos dicen lo que *no es* y que, para simplificar, atribuimos —negativamente—, al *léguein* (aunque, como se ve en el texto recién citado de Heidegger, su planteo es más complejo): 1. *No* es un agarrar. 2. *No* es un intervenir. 3. *No* es un ataque en contra. 4. *No* es un re-elaborar. 5. *No* es un conceptualizar en el sentido de aprehender. 6. *No* es inmaduro. 7. *No* está circunscrito por límites que le impiden desplegarse en toda su riqueza. *Positivamente*, por otro lado, el pensar como *léguein* es un "albergar".

Como dice Francisco Soler —discípulo de Ortega y Julián Marías—, "pensar no es andar a zarpazos (*Zugriff*) con las cosas cercanas y lejanas; pensar no es meter en jaulas, agarrar, asir, prender, imponer, aplastar (*Begriff*). Ya el Ortega joven había clamado: 'salvémonos en las cosas'"[446]. Es decir, frente al pensar que usa el concepto (*Begriff*) hay un pensar diferente: el fenomenológico, tal como lo entiende Heidegger en su plena madurez. Cita Soler: "Así comprendida, la fenomenología es un camino que conduce allá abajo, ante (ein Weg der hinführt vor...); y que se deja mostrar eso ante lo cual es conducida (und sich zeigen lässt das wovor es

446 Prólogo a *Filosofía, ciencia y técnica*, de Martin Heidegger, ed. cit.; p. 74. Lo que va entre guiones es mío. Soler aludiría a unas palabras de Ortega que aparecen en su artículo "Unamuno y Europa, Fábula" (1909); *O. C.*, vol. I, 2004; p. 259. El mismo Ortega las recuerda en su curso de 1929 *¿Qué es filosofía?*; *O. C.*, vol. VIII, 2008; p. 351.

gefürth wird). Esta fenomenología es una fenomenología de lo inaparente. Únicamente ahí se vuelve comprensible que en los griegos no hubiera conceptos. En concebir hay, en efecto, el gesto de una captura. El *horismós* griego, al contrario, rodea tiernamente lo que la mirada toma en vista; no concibe"[447].

§ 3. Comparación entre Heidegger y Ortega

No digo que pueda establecerse un paralelismo estricto entre el pensar computante o técnico (Heidegger) y el racionalismo, la razón pura o *a priori* y la razón naturalista (Ortega). Tampoco se podría establecer tal paralelismo entre el pensar meditativo y el otro pensar (Heidegger) y la razón vital e histórica (Ortega). Sin embargo, postulo dos hipótesis: 1. Ortega no queda recluido en lo que Heidegger llama pensar calculador, que él vincula con la *ratio*. 2. Hay ciertos aspectos en común entre lo que Heidegger entiende por *ratio* y lo que Ortega entiende por racionalismo o intelecto puro, así como entre lo que el primero entiende por *lógos* y des-ocultar protector y el segundo por "razón viviente y dramática"[448]. Trataré de hacer entrever lo que acabo de enunciar.

447 Ibíd.; p. 77. Somos remitidos en este caso al "Seminario de Zähringen 1973". En Martin Heidegger: *Questions IV*, Éditions Gallimard, París, 1976; pp. 338 ss. ("Seminar in Zähringen 1973"; *GA* 15: *Seminare*, 1986; p. 399). Hay una versión en castellano, debida a Óscar Lorca, que está publicada en "*A parte rei*. Revista de Filosofía" [en línea] N° 37. Cfr. p. 17
Dirección URL: serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lorca37.pdf [Consulta: 29, julio, 2013]

448 Cfr. "Goethe sin Weimar", *O. C.*, vol. X; p. 32.

En *El hombre y la gente* Ortega vincula de una manera interesante respecto de lo que tenemos entre manos *ratio, lógos* y habla. Al exponer el concepto clave de su sociología, la idea de uso, nos dice que "la lengua es un uso social que viene a interponerse [...] entre dos intimidades, y cuyo ejercicio o empleo por los individuos es predominantemente irracional. La prueba más escandalosa, casi cómica, es que llamamos con las palabras "racional" y "lógico" a nuestro comportamiento máximamente inteligente, cuando esos vocablos vienen de *ratio* y *logos,* que en latín y en griego significaron originariamente "hablar", es decir, una faena que es irracional, cuando menos por uno de sus lados constitutivos y frecuentemente por todos"[449]. Sin pretender agotar el contenido de este pasaje, dejemos establecido que a Ortega no le interesa hacer una diferenciación entre *ratio* y *lógos* semejante a la Heidegger. Por el contrario, pone de relieve que ambas palabras significaron primariamente "hablar" —"faena que es irracional por lo menos por uno de sus lados constitutivos y frecuentemente por todos"—, y que, con el tiempo, pasaron a significar, paradójicamente, "nuestro comportamiento máximamente inteligente".

En su primer libro, *Meditaciones del Quijote* (1914), encontramos algo semejante, siguiendo la interpretación de Julián Marías. Allí aparece el *lógos* como "sentido", y el sentido como conexión, unidad[450]. El sentido —"forma suprema de coexistencia de cada cosa con las demás, esto es, su

449 *O. C.*, vol. X; p. 292.

450 Cfr. *Meditaciones del Quijote*, "Comentario" por Julián Marías. Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1966; pp. 49 (*Meditaciones*) y 278 ("Comentario"). (*O. C.*, vol. I; p. 755).

dimensión de profundidad"[451]—, es algo a lo que nos acercamos al hacer de la cosa "el centro virtual del mundo"[452], el centro del universo, "lugar donde se anudan los hilos todos cuya trama es nuestra vida"[453]. La búsqueda del sentido así entendido es tarea del amor, tal como lo comprendió Platón, "quien ve en el 'eros' —señala Ortega—, un ímpetu que lleva a enlazar las cosas entre sí; es —dice— una fuerza unitaria y es la pasión de la síntesis. Por esto, en su opinión, la filosofía, que busca el sentido de las cosas, va inducida por el 'eros'. La meditación es ejercicio erótico. El concepto, rito amoroso"[454].

Indiquemos desde ya que el concepto de que habla Ortega aquí no tiene nada que ver con el concepto tal como está recogido en la palabra *Begriff*, la que nos remite —como lo hemos hecho notar—, a un agarrar (*Zugreifen*), a un captar (*Greifen*), a un zarpazo (*Zugriff*) sobre lo que yace en nuestra presencia (*das Vorliegende*), a una agresión (*Angriff*) contra él; a un con-captar (*Be-greifen*: conceptuar) que reelabora (*be-arbeitet*) lo pre*stante* (*das Vorliegende*) con manejos (*Griffen*).

Preguntar, pues, por el sentido de una cosa, por su lógos, por su enlace con todas las demás es —interpreta Marías—, preguntar por su razón. Para él, en efecto, razón consiste, en efecto, "en anudar los hilos de nuestra vida, en hacer que algo "funcione" dentro de ella"[455].

451 Ibíd.; p. 278.

452 Ibíd.

453 Ibíd.

454 Ibíd.; p. 100 (*O. C.*, vol. I; p. 782).

455 Ibíd.; p. 278.

Razón y *lógos* serían lo mismo para Ortega. Pero la razón de que nos habla —por lo pronto y sobre todo en las *Meditaciones del Quijote*—, es muy diferente a la *ratio* tal como la concibe Heidegger. La razón que aparece en las *Meditaciones* —que preludia la razón viviente, o es esta misma sin ese nombre aún—, no es un cálculo asegurador que va tras el dominio incondicionado de todo cuanto hay. Más bien se parece al *lógos* tal como lo ve Heidegger. Para él, el *lógos* reúne, y así deja a cada cosa en su lugar. Es lo que haría el amor que va tras el sentido, según Ortega.

Y a propósito de este amor a que se refiere Ortega, tal vez no esté de más traer a colación entre paréntesis, una definición de amor que da Heidegger: "Hacerse cargo de una "cosa" o de una "persona" en su esencia [*Wesen*] es amarla, quererla [sie lieben: sie mögen]. Este querer [*Mögen*] significa, si se lo piensa más originariamente, don o regalo de la esencia. Tal querer es la esencia propia del poder o ser capaz [*Vermögen*] que puede no solamente lograr esto o aquello, sino que puede hacer "desplegarse" [*wesen*] algo en su proveniencia u origen [*Her-kunft*], es decir, hace ser o deja ser [*sein lassen*]"[456].

Retomando lo anterior: lo que se asemeja a la *ratio*, en Heidegger, es el racionalismo o razón pura, en Ortega. Por cierto, no trataré de bosquejar la complejísima idea de razón en Ortega. Apuntaré esquemáticamente sólo a lo imprescindible para nuestro propósito actual: confrontarlo con Heidegger.

"La pura intelección o razón [pura] —indica Ortega en *El tema de nuestro tiempo*—, no es otra cosa que nuestro

456 "Carta sobre el 'humanismo'". En *Hitos*, Ed. Alianza, Madrid, 2000; p. 261. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte ("Brief über den 'Humanismus'", *GA* 9: *Wegmarken*, 1976; p. 316).

entendimiento funcionando en el vacío, sin traba alguna, atenido a sí mismo y dirigido por sus propias leyes internas. Por ejemplo, para la vista y la imaginación, un punto es la mancha más pequeña que de hecho podemos percibir. Para la pura intelección, en cambio, sólo es punto lo que radical y absolutamente sea más pequeño, lo absolutamente pequeño. La pura intelección, la *raison*, sólo puede moverse entre superlativos y absolutos. Cuando se pone a pensar en el punto no puede detenerse en ningún tamaño hasta llegar al extremo"[457].

La intelección pura —arraigada en la vida humana, como no podía menos de ser así, pero desintegrada orgánicamente de ella—, ese tipo de razón no es —advierte Ortega—, "una actitud propiamente contemplativa, sino más bien imperativa. En lugar de situarse ante el mundo y recibirlo en la mente según es, con sus luces y sus sombras, sus sierras y sus valles, el espíritu le impone un cierto modo de ser, le imperializa y violenta, proyectando sobre él su subjetiva estructura racional. [...] Pensar no es ver, sino legislar, mandar"[458].

Ortega habla de imposición, violencia, imperio, mando, primacía de la subjetividad, a propósito de esa manera de pensar. Sus expresiones se parecen mucho a las que utiliza Heidegger cuando caracteriza la *ratio*, el pensar computante (*das rechnende Denken*), el concepto (*Begriff*). Añade Ortega:

457 *O. C.*, vol. III, 2005; pp. 574 ss. Agrega: "Este es el modo de pensar geométrico, el *mos geometricus* de Spinoza; la 'razón pura' de Kant".

458 "Ni vitalismo ni racionalismo"; *O. C.*, vol. III; p. 723. En la parte no citada en el cuerpo del capítulo —señalada por tres puntos entre corchetes—, dice Ortega: "Kant llegará a declararlo: 'No es el entendimiento quien ha de regirse por el objeto, sino el objeto por el entendimiento'".

"El racionalismo tiende dondequiera, y siempre, a invertir la misión del intelecto [...]. De esta manera, la realidad se convierte, de meta con la que aspira a coincidir la pura contemplación, en punto de partida y material, cuando no mero pretexto, para la acción. [...] De donde resulta que se la reduce a simple punto de inserción para nuestras acciones; por tanto, a algo que de antemano existe sólo para ser negado y transformado"[459].

Frente a esta actitud, Ortega propone, como decíamos, atenerse a las cosas como son, "con sus luces y sus sombras, sus sierras y sus valles". Su propuesta podemos describirla, en otros términos suyos, así: las cosas no están ahí sólo para aprovecharlas sin más; es preciso también —y esto es de gran importancia—, es preciso, digo, ponerse al servicio de las cosas, rendir "culto a su ser". Para eso, es necesario darse cuenta de que "las cosas no son plenamente si el hombre no *descubre* su maravilloso ser que llevan tapado por un velo y una tiniebla"[460]. En esta tarea, por cierto, entra en juego la verdad como *alétheia*, como des-encubrimiento, como *alethéuein*, como adverar, en lo cual hay nítida coincidencia con Heidegger.

De aquí que el pensar que lo es auténticamente y sin restricciones, consista en "andar [...] afanado en que cada cosa llegue de verdad a ser lo que es, exaltarla hasta la plenitud de sí misma"[461]. Frente a la actitud que aprovecha las apariencias de las cosas, es necesario permitir a las cosas ingresar "en su verdad", es decir, *dejar ser* a las cosas[462]. En esta

459 Ibíd.; p. 724.

460 "El Intelectual y el Otro", *O. C.*, vol. V, 2006; p. 628

461 Ibíd; p. 629.

462 Ibíd.

actitud vemos cómo se manifiesta "el síntoma máximo del amor"[463], lo cual, de otra manera, había sido establecido por Ortega en las *Meditaciones del Quijote*, y lo veíamos reiterado por Heidegger en su *Carta sobre el "humanismo"*.

¿Y no es lo que acabamos de presentar lo que Heidegger llama proteger, preservar, cuidar o mirar por (*schonen*) y salvar (*retten*)? *Schonen* y *retten* refieren al pensar en su más alta manifestación. "Freien [liberar] significa propiamente proteger, preservar, cuidar o mirar por [*schonen*] —dice Heidegger—. El proteger mismo no consiste sólo en que nosotros no hagamos nada contra lo protegido. El proteger auténtico es algo *positivo* y acontece cuando, de antemano, dejamos algo en su esencia, cuando retroalbergamos algo propiamente en su esencia"[464]. En íntima vinculación con el proteger está el salvar. "La salvación [*Rettung*] —dice Heidegger—, no es solamente quitar un peligro; salvar significa propiamente: liberar algo en su propia esencia"[465].

Salvar es algo que también Ortega procura llevar a cabo *pensando*. Sus *Meditaciones del Quijote* las comprende como "ensayos de amor intelectual", y estos ensayos son para él "salvaciones". Lo son en un sentido muy preciso, que describe así: "Se busca en ellos lo siguiente: dado un hecho —un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un

463 Ibíd.; p. 628. Dejo de lado la contraposición entre el Intelectual y el Otro, que es tema central —al menos, a primera vista—, del ensayo que estoy citando, ya que en esta ocasión no es especialmente relevante.

464 "Construir Habitar Pensar". En *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit.; p. 212 (*GA* 7; p. 151).

465 Ibíd.; p. 214 (Ibíd.; p. 152). Creo que desde este texto hay que entender la frase de Heidegger según la cual "Ya sólo un Dios puede salvarnos" (*Nur noch ein Gott kann uns retten*).

dolor—, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado. [...] Hay dentro de cada cosa la indicación de una posible plenitud. Un alma abierta [...] sentirá la ambición de perfeccionarla, de auxiliarla, para que logre esa su plenitud. Esto es amor —el amor a la perfección de lo amado"[466].

Pero apuntemos hacia otra coincidencia —o presunta coincidencia[467]—, entre ambos filósofos. Heidegger caracteriza el ser como lo trascendente. En *Ser y tiempo* afirma: "*Ser es lo trascendens por excelencia.* [...] Toda apertura del ser como lo trascendens es conocimiento *trascendental. La verdad fenomenológica* (*aperturidad del ser*) *es veritas trascendentalis*"[468]. Ortega, por su parte —apuntando tal vez en una dirección algo distinta, pero, en mi opinión, convergiendo en lo básico con Heidegger—, declara: "Para mí es razón, en el verdadero y rigoroso sentido, toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual topamos con lo trascendente"[469]. Y esto lo afirma en el último capítulo de su libro más importante publicado mientras vivía, con lo cual tendría una especial significa-

466 *Meditaciones del Quijote*, "Comentario" por Julián Marías, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1966; pp. 35 ss. (*O. C.*, vol. I; p. 747).

467 Digo "presunta coincidencia" pues queda abierta la tarea de precisar qué entiende cada uno de ellos por *lo trascendente*. En la misma página de *Ser y tiempo* que citaré a continuación, Heidegger advierte en una nota marginal, que no es de fácil interpretación, lo siguiente: "Pero *transcendens* —a pesar de toda su resonancia metafísica— no a la manera escolástica ni grecoplatónica del *koinón*, sino trascendencia en tanto que lo extático-temporeidad-temporariedad; pero ¡'horizonte'! El Ser [*Seyn*] ha 'recubierto' el ente [*Seyendes*]. Pero trascendencia desde la verdad del Ser: el *Ereignis* [acontecer apropiante]".

468 *Ser y tiempo*, ed. cit.; p. 61 (*GA* 2; p. 51).

469 *Historia como sistema*; *O. C.*, vol. VI; p. 77.

ción. La verdad fenomenológica, pues, y la razón en su verdadero y rigoroso sentido, van más allá de lo inmanente, de lo puramente subjetivo, de lo meramente intelectual; ambas tienen un carácter trascendental. Por cierto, es preciso no conceptualizar lo que Ortega entiende por realidad desde el § 43 de *Ser y tiempo*. "Para Heidegger "real" quiere decir *vorhanden*, esto es, estar-ahí-delante"[470]. Lo real, para Ortega, no se reduce a eso.

Espero que lo expuesto haya hecho al menos entrever lo planteado en las hipótesis enunciadas anteriormente: 1. Ortega no queda recluido en lo que Heidegger llama pensar calculador, que él vincula con la *ratio*. 2. Hay ciertos aspectos en común entre lo que Heidegger entiende por *ratio* y lo que Ortega entiende por racionalismo o intelecto puro, así como entre lo que el primero entiende por *lógos* y des-ocultar protector y el segundo por "razón viviente y dramática". Espero, también, haber mostrado, al menos mínimamente, que ni Ortega ni Heidegger son irracionalistas en el sentido habitual del término, sino que, por el contrario, se mueven en un nivel de pensamiento más radical que el de la *ratio* y el del racionalismo, permitiendo ver en qué consisten y sus límites, posibilitando de ese modo nuevas maneras de pensar que den la opción de asumir la razón de otro modo que el que ha prevalecido hasta ahora.

470 Jorge Eduardo Rivera, "Un vacío en *Ser y tiempo*"; *En torno al ser. Ensayos filosóficos*, Brickle Ediciones, Santiago de Chile, 2007; p. 179.

XI
Meditación acerca de nuestra época: una era técnica

§ 1. Maneras de abordar el problema de la técnica

Una visión sobre nuestra época puede ser elaborada desde perspectivas muy distintas. Un punto de vista clave, en mi opinión, es el de Heidegger, que interpreta nuestro tiempo como la era de la técnica moderna.

Hay varios filósofos que han meditado sobre el fenómeno técnico. Algunos, como Friedrich Dessauer[471], en direcciones completamente diferentes a la de Heidegger, realizando un análisis de la tecnología desde dentro de ella, y comprendiendo la forma tecnológica de existir-en-el-mundo como paradigma para comprender otros tipos de acción y

471 Friedrich Dessauer: *Discusión sobre la técnica*, Ediciones Rialp, Madrid, 1964. Trad. de Álvaro Soriano y Lucio García Ortega. Hacia el final de su voluminoso libro —capítulo V—, se refiere a Jaspers, Ortega y Heidegger, mostrando una ejemplar incomprensión de sus planteamientos fundamentales.

pensamientos humanos[472]. Otros, como José Ortega y Gasset[473], Karl Jaspers[474], Ernst Jünger[475], Julián Marías[476] y José Luis Molinuevo[477] coinciden con Heidegger en buscar una perspectiva no tecnológica o transtecnológica para dar origen a una interpretación del *sentido* de la tecnología[478]. Por cierto, esta breve enumeración podría extenderse largamente en los días que corren.

472 Cfr. Carl Mitcham: *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, Ed. Anthropos/Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, Barcelona, 1989; p. 49. Trad. de César Cuello Nieto y Roberto Méndez Stingl.

473 En textos tales como: a) *La rebelión de las masas, Obras Completas* (*O. C.*), vol. IV, Fundación J. Ortega y Gasset/Ed. Taurus, Madrid, 2005. b) "Introducción al curso ¿Qué es la técnica?" (*O. C.* IX, 2009; pp. 27 ss.). c) *Ensimismamiento y alteración* —incluye *Meditación de la técnica* (*O. C.*, V, 2006; pp. 525 ss.). d) "El mito del hombre allende la técnica" (*O. C.*, VI, 2006; pp. 811 ss.). Cito según esta edición publicada entre 2004 y 2010.

474 Véase por ejemplo, *El ambiente espiritual de nuestro tiempo* (*Die geistige Situation der Zeit*, 1931), Ed. Labor, Barcelona, 1955, y *Origen y meta de la historia* (*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949), Ed. Revista de Occidente (Colección Selecta), Madrid, 3ª ed., 1965. Trad. de Fernando Vela. Algunas consideraciones al respecto, en el capítulo sobre la *razón lúdica*, dentro de este mismo libro.

475 *El trabajador. Dominio y figura* (*Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*), Tusquets Editores, Barcelona, 2ª ed., 1993. Trad. de Andrés Sánchez Pascual.

476 a) *El tiempo que ni vuelve ni tropieza*, *Obras*, vol. VII, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1966. b) *La justicia social y otras justicias*, Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1979. c) *Cara y cruz de la electrónica*, Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1985. Introducción de José Luis Pinillos. Esta obra merece una atención mucho mayor de la que se le ha dado.

477 *Humanismo y nuevas tecnologías*, Ed. Alianza, Madrid, 2004.

478 Cfr. Carl Mitcham, *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, ed. cit.; p. 49.

El pensamiento de Heidegger sobre la técnica se caracteriza por situar el "tema", la técnica, en el núcleo mismo de su pensamiento. Esto quiere decir que su reflexión sobre la técnica no es ni periférica ni derivada dentro de su filosofía; es, por el contrario, central y básica. Por otra parte, dicha reflexión está íntimamente ligada con "asuntos" decisivos que Heidegger abordó: el ser, la verdad, el Dasein (el ser-ahí, el hombre), el pensar, el lenguaje, la naturaleza, el ente en general, el tiempo, el espacio. Con razón, Manuel Olasagasti hace culminar la primera parte —"Metafísica y Olvido del Ser"—, de su obra clásica sobre el pensador de Friburgo con un capítulo sobre la 'Esencia de la técnica'[479].

Lo planteado nos hace vislumbrar, desde ya, que Heidegger entiende por técnica algo muy distinto a lo que habitualmente se entiende por tal. Periodiza la historia de la técnica; pero, aparentemente al menos, de manera muy simple. Hay una técnica artesanal —predominante en Europa hasta los siglos XVII y XVIII—, y una técnica moderna —que emerge en Europa y sólo allí a partir de los siglos señalados[480]—. En *Lenguaje tradicional y lenguaje técnico*, sin embargo, introduce una división *dentro* de la técnica moderna. Reflexiona sobre entidades técnicas: veleta,

479 Cfr. *Introducción a Heidegger*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1967.

480 Véase de Heidegger, "La pregunta por la técnica". En *Filosofía, ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 4ª ed., 2003; p. 132. Traducción de Francisco Soler. Edición de Jorge Acevedo ("Die Frage nach der Technik". En *Gesamtausgabe* (*GA*: *Edición integral*), vol. 7: *Vorträge und Aufsätze*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000; p. 23. Edición de F.-W. v. Herrmann. Versión revisada, con notas marginales que el autor escribió en su ejemplar de la obra). También, *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2ª ed., 1994. Trad. de Yves Zimmermann; p. 23 (*Gelassenheit*, Günther Neske, Pfullingen, 1959; p. 20).

aserradero perdido en un valle de la Selva Negra, copa de plata para el sacrificio religioso, brazalete, anillo, viejo molino de viento, viejos puentes de madera que desde hace siglos unen una orilla del Rhin con la otra, casa de campo, jarra de arcilla, rueca de la campesina, noria de los arrozales de China[481] (técnica artesanal); tractores, automóviles, central energética con sus turbinas y generadores, industria motorizada de la alimentación, industria turística, avión a reacción, estación de radar, central hidroeléctrica en el Rhin, radio, cine, televisión, máquinas traductoras, bombas termonucleares (técnica moderna). Pero su reflexión va *más allá*, poniendo en juego una mirada *trascendental*, es decir, que se mueve más allá de los entes, hacia el *ser* y la *verdad* del ser en el *Dasein*.

El planteo de Heidegger guarda continuidad, según mi parecer, con *Ser y tiempo* (1927) y los escritos suyos cercanos a ese libro. En *Kant y el problema de la metafísica* (1929), advertía: "la analítica existencial de la cotidianidad —desarrollada en *Ser y tiempo*—, no describirá cómo nos servimos del cuchillo y el tenedor. Debe mostrar qué y cómo todo andar en torno al ente —para el cual sólo parece haber entes— tiene ya como base la trascendencia del Dasein, el estar-en-el-mundo. Por medio de esta trascendencia *se realiza*, de manera oculta y a menudo indeterminada, la *proyección* del ser del ente en general, que se patentiza, por lo pronto y frecuentemente como inarticulada, si bien comprensible en conjunto"[482].

481 Cfr. "Das Ge-Stell" ("Lo dis-puesto"), *GA* 79: *Bremer und Freiburger Vorträge* (*Conferencias de Bremen y Friburgo*), 1994; p. 35. Edición de Petra Jaeger (hay versión castellana, inédita, de Francisco Ugarte).

482 Ed. F.C.E., México, 1973; p. 195 (§ 43). Trad. de Gred Ibscher Roth. Revisión de Elsa Cecilia Frost (*Kant und das Problem der Metaphysik*.

En el texto se pone de relieve lo que Heidegger llama diferencia ontológica —punto sobre el que volveremos—, a saber, la que hay entre los entes y el ser. Y Heidegger destaca el ser y su carácter proyectivo y proyectante, que es lo que la filosofía tendría que atender. Hay que tomar una precaución frente a esta manera de hablar; no podemos "entender el proyecto (*Entwurf*) como un hecho [*performance, Leistung*] humano"; si lo hacemos así, "no queda más que ver el proyecto como estructura de la subjetividad —lo que hace Sartre apoyándose en Descartes (en quien la *ἀλήθεια* [*alétheia*] no está presente en cuanto *ἀλήθεια* [*alétheia*]) —"[483]. El camino de la preeminencia de la subjetividad no es, en efecto, el de Heidegger.

Esa proyección *del ser* —no de la subjetividad—, de la que el pensador hablaba de una manera relativamente abstracta en 1929, aparece cuarenta años más tarde en *una* de sus concreciones —muy precisa—, como proyecto físico-técnico[484]. Se trata de la *esencia de la técnica moderna, figura*

GA 3, 1991; p. 235. Edición de F.-W. v. Herrmann. Versión con notas marginales que el autor escribió en su ejemplar de la obra). Lo que va entre guiones es mío.

483 Cfr. François Fédier y otros: "Protocolo a Seminario de Le Thor, 1969". En Martin Heidegger: *Tiempo y ser*, Ediciones del Departamento de Estudios Históricos y Filosóficos de la Universidad de Chile (Sede Valparaíso), Viña del Mar, 1975; p. 79. Trad. de María Teresa Poupin Oissel. En adelante me refiero a esta obra así: *Tiempo y ser*, 1975. De este modo, se evita confundirla con el libro *Tiempo y ser* de la editorial Tecnos, publicado en 1999, al cual también me refiero (*Questions*, IV, Éd. Gallimard, París, 1976; p. 268. *GA* 15: *Seminare*, 1986; p. 335. Edición de Curd Ochwad). La última parte de la frase citada cobra especial importancia a la luz de lo que planteamos más adelante sobre la verdad.

484 Cfr. "El arte y el espacio", revista *Eco* N° 122, Bogotá, 1970; p. 114. Trad. de Tulia de Dross. Véase, también, de Heidegger, *Observaciones*

del ser que está por pensar, que llama a su meditación[485]. Respecto de ella hay que poner en juego lo que denomina *paso atrás*.

Así como en Hegel el diálogo con la filosofía anterior a él tiene un carácter de superación (*Aufhebung*), para Heidegger el diálogo con la historia del pensar occidental —la metafísica—, tiene el carácter de paso atrás (*Schritt zurück*)[486].

En el paso atrás, "el pensar retrocede ante su asunto, el ser, y con ello lleva lo pensado a una posición contraria que nos permite contemplar el conjunto" de la historia del pensar occidental —la metafísica—, "al prepararle el ámbito que va a ocupar, y en concreto, desde la perspectiva de lo que se constituye en fuente de todo ese pensar"[487] occidental —es decir, de la metafísica.

¿Cuál es esa fuente? "La diferencia de ente y ser es el ámbito dentro del cual la metafísica, el pensamiento

---

relativas al arte - la plástica - el espacio. El arte y el espacio, Cuadernos de la Cátedra Jorge Oteíza, Universidad Pública de Navarra, Pamplona, 2003; pp. 120 ss. Introducción y notas de Félix Duque. Trad. al castellano de Mercedes Sarabia (obra trilingüe: alemán, castellano, euskera). Además, *Die Kunst und der Raum - L'art et l'espace. El arte y el espacio*, Ediciones de la Escuela de Arquitectura de la Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, 1983. Trad. del alemán al francés: Jean Beaufret y François Fédier. Trad. del francés al castellano: Edison Simons (*GA* 13: *Aus der Erfahrung des Denkens*, 1983; p. 206. Edición de F.-W. v. Herrmann).

485 Respecto de lo que llama a ser meditado, véase de Heidegger, "¿A qué se llama pensar?". En *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit.; pp. 253 ss. (*GA* 7; pp. 129 ss.).

486 "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica" ("Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik"). En *Identidad y diferencia*, Edición bilingüe de Arturo Leyte, Ed. Anthropos, Barcelona, 1988; pp. 112 ss. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte (*Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957, 9ª ed., 1990).

487 Ibíd.

occidental en la totalidad de su esencia, puede ser lo que es. Por ello, el paso atrás va desde la metafísica hasta la esencia de la metafísica"[488].

Llevar a cabo el paso atrás —*moviéndose en el ámbito de la diferencia entre ser y ente*—, no es algo simple, ni breve, ni tampoco sabemos si tendremos éxito al tratar de realizarlo. "El paso atrás desde la metafísica a su esencia, recaba una duración y una capacidad de resistencia cuya medida desconocemos"[489], advierte Heidegger.

Pero hay al menos algo claro en lo que se refiere a la realización del paso atrás (aunque sea lo único claro al respecto); "el paso precisa de una preparación que debe ser intentada aquí y ahora, pero teniendo presente a lo ente en cuanto tal en su conjunto y tal como *es* ahora y como comienza a mostrarse cada vez de modo más claro. Lo que *es* ahora, se muestra marcado por el dominio de la esencia de la técnica moderna"[490].

El tránsito de los entes tal como se nos muestran ahora —entes caracterizados por la funcionalización, la perfección, la automatización, la burocratización, la información[491] y rasgos congruentes con esos sellos—, el tránsito, digo, desde los entes así entendidos hacia el ser, puede denominarse 'paso desde la tecnología (*Technologie*) hacia la *esencia* de la técnica moderna (*Wesen der modernen Technik*)'.

En este contexto, la palabra *tecnología* tiene un significado un tanto insólito. Dice Heidegger: "De la misma manera que llamamos biología a la representación de lo

488 Ibíd.; pp. 114 s.

489 Ibíd.

490 Ibíd.

491 Ibíd.

vivo, la representación y formación de ese ente dominado por la esencia de la técnica puede ser llamado tecnología. La expresión también puede servir para designar a la metafísica de la era atómica"[492].

Tenemos que movernos, pues, desde la metafísica de la era atómica —que domina a los entes tal como en nuestro tiempo *son* (representándolos y con-formándolos, esto es, organizándolos por completo)—, hacia la esencia de la metafísica, la cual, en la situación histórica que actualmente vivimos, no es sino la *esencia* de la técnica moderna. "El paso atrás —precisa Heidegger—, es, visto desde la actualidad y a partir de la idea que nos hemos formado de ella, el paso que va desde la tecnología y la descripción e interpretación

492 Ibíd.; pp. 116 ss. Creo que para otorgar impleción a la palabra tecnología, podríamos pensar, *por lo pronto*, en la cibernética como *Ersatz* (sustituto) de la filosofía y de la poesía, y nueva ciencia fundamental, así como en la politología, la sociología, la psicología, la antropología como antropología cultural, la lógica como logística y semántica, la misma filosofía *transformada en ciencia empírica del hombre* y en teoría u ontología *del conocimiento*, y disciplinas afines a las nombradas, que, como propone Heidegger, han llegado a ser preponderantes sin tener ya —en algunos casos—, la menor relación con su propio fundamento. Cfr. François Fédier y otros: "Protocolo a Seminario de Le Thor, 1969", ed. cit.; p. 113 (*Questions*, IV, ed. cit.; p. 305; *GA* 15; p. 370). También: a) "El final de la filosofía y la tarea del pensar". En *Tiempo y ser*, Ed. Tecnos, Madrid, 1999; p. 79. Trad. de José Luis Molinuevo ("Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens". En *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen, 3ª ed., 1988; pp. 63 ss.). b) "Moira (Parménides VIII, 34-41)". En *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994; p. 203. Trad. de Eustaquio Barjau (*GA* 7; p. 239). (El texto de "El final de la filosofía y la tarea del pensar" puede encontrarse en *¿Qué es filosofía?*, Ed. Narcea, Madrid, 1978; pp. 99 ss. Trad. de J. L. Molinuevo. El texto de "Moira (Parménides VIII, 34-41)" puede hallarse en la revista *Mapocho*, tomo II, N° 1, Santiago, 1964; p. 208. Trad. de Francisco Soler Grima).

tecnológica de la época, a esa *esencia* de la técnica moderna que todavía está por pensar"[493].

La tarea queda nítidamente indicada. El paso atrás que es preciso dar —y tomemos en cuenta que "'paso atrás' no significa un paso aislado del pensar, sino el modo del movimiento del pensar y un largo camino"[494]—, este paso atrás, digo, conduce desde los entes tecnificados y la metafísica de la era atómica (tecnología) hacia la *figura del ser* que Heidegger denomina *das Ge-stell*[495] —a la cual nos referiremos a continuación—, y a aquello que se vincula esencialmente con esa figura del ser.

Cuando hablamos de entes tecnificados pensemos en *dispositivos tecnológicos* como una fábrica, una factoría, un complejo industrial, una entidad financiera, la industria motorizada de la alimentación, una universidad, los modernos instrumentos técnicos de información, las máquinas traductoras, los computadores, las redes informáticas, los satélites artificiales, los grandes centros de cálculo, los lenguajes formalizados, la planificación estratégica, la industria turística, la industria del ocio, el estado moderno —en particular, el estado totalitario (*der totale Staat*)—, "los medios y formas empleados para la organización de la opinión pública mundial y de las representaciones cotidianas del ser humano"[496], el ensamblaje de todos ellos.

493 "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica". En *Identidad y diferencia*, ed. cit.; pp. 116 ss.

494 Ibíd.; pp. 112 s.

495 Cfr. "Protocolo a Seminario de Le Thor, 1969". En *Tiempo y ser*, 1975; p. 111. (*Questions*, IV; pp. 302 ss.; *GA* 15; p. 367).

496 Cfr. ¿Y para qué poetas?. En *Caminos de bosque*, Ed. Alianza, Madrid, 1995; p. 261. Ed. de 1998; p. 215. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte ("Wozu Dichter?", *GA* 5: *Holzwege*, 1977; p. 290. Edición

En *Ser y tiempo* se decía: "El *concepto fenomenológico de fenómeno* entiende como aquello que se muestra —es decir, como *fenómeno*—, (1) el ser del ente, (2) su sentido, (3) sus modificaciones y (4) derivados"[497]. El *fenómeno* que hay que abordar es la *esencia* de la técnica moderna —*das Ge-stell*—, y lo que con ella se relaciona decisivamente: ante todo y sobre todo, el des-ocultar pro-vocante (*herausforderndes Entbergen*) —modo histórico de la verdad que le es inherente—, el ente como lo constante (*Bestand*) o las existencias (*Bestände*), el ser como la unicuadridad (*das Geviert*), el hontanar del ser como acontecimiento-apropiador (*Ereignis*), y lo que más adelante procuramos esbozar.

§ 2. Sobre el ser

Para Heidegger, el problema fundamental de la filosofía, desde sus inicios en el pensamiento griego originario hasta hoy, es la cuestión del ser. Sin embargo, de hecho

---

de F.-W. v. Herrmann. Versión con notas marginales que el autor escribió en su ejemplar de la obra).

497 Ed. Universitaria, Santiago, 1997; p. 58/Ed. Trotta, Madrid, 2003: § 7: El método fenomenológico de la investigación. Parte C: El concepto preliminar de la fenomenología. Trad. de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga (*Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 17ª ed., 1993; p. 35. Versión revisada, con notas marginales que el autor escribió en su ejemplar de la obra. *GA* 2: *Sein und Zeit*, 1977; p. 48. Versión con las características de la recién señalada. Edición de F.-W. v. Herrmann). La cursiva, lo que va entre guiones y la enumeración es mía. Como se ve, lo que Heidegger entiende por fenómeno tiene poco o nada que ver con lo que habitualmente se entiende por tal, incluyendo en esa habitualidad las concepciones filosóficas sobre el fenómeno. En cierto modo, con la palabra fenómeno Heidegger designa lo contrario de lo que se acostumbra entender por tal.

fue desatendido —de maneras que habría que precisar en su momento—, por los representantes de la metafísica (se entiende, occidental). Por eso puede afirmar Heidegger que sus meditaciones nacen de la experiencia del olvido del ser[498].

Su postura, opuesta en muchos sentidos a la reflexión tradicional sobre el ser, lo concibe *históricamente*; "resulta [...] imposible representar 'el ser' —dice— como aquello general que corresponde a cada ente. Se da el ser sólo en cada caso en esta o aquella acuñación destinadora: Φύσις [*Physis*], Λόγος [*Lógos*], Ἕν [*Hén*], Ἰδέα [*Idéa*], Ἐνέργεια [*Enérgeia*], Sustancialidad, Objetividad, Subjetividad, Voluntad, Voluntad de Poderío, Voluntad de la Voluntad"[499].

498 Al respecto, de Francisco Soler, *Apuntes acerca del pensar de* Heidegger, Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1983. Primera parte. Cap. II: El olvido del ser y su 'superación'. Edición de Jorge Acevedo.

499 "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica"; *Revista de Filosofía*, vol. XIII, N° 1, Santiago de Chile, 1966; p. 109. Trad. de Luis Hernández Volosky, revisada por Francisco Soler Grima. *Identidad y diferencia*, ed. cit.; pp. 142 s. Véase, también, de Heidegger, *Hacia la pregunta del ser*, Paidós— I.C.E./U.A.B., Barcelona 1994; trad. de José Luis Molinuevo; p. 121. "En torno a la cuestión del ser". En *Hitos*, Ed. Alianza, Madrid, 2000. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte; p. 340 ("Zur Seinsfrage". *GA* 9: *Wegmarken*; p. 421; 1976. Edición de F.-W. v. Herrmann. *Wegmarken*; p. 249. V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1967. Hago notar que el tomo 9 de la *Edición integral* tiene diferencias con el libro *Wegmarken*, a pesar de llevar el mismo título; por lo pronto, en la paginación; además, recoge textos no incluidos en *Wegmarken*; por último, el tomo 9 es una versión revisada con notas marginales que el autor escribió en su ejemplar de la obra). Sobre esto, véase además: a) "Tiempo y ser". En *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit.; pp. 281, 284, 299 ss. ("Zeit und Sein". En *Zur Sache des Denkens*, ed. cit.; pp. 7, 9, 22 ss.). b) "La sentencia de Anaximandro". En *Caminos de bosque*, Ed. 1995; pp. 333 ss. Ed. de 1998; pp. 274 ss. ("Der Spruch des Anaximander", *GA* 5; pp. 369 ss.). c) "Hegel y los griegos", *Hitos*, ed. cit.;

En nuestra época el ser se manifiesta primordialmente de una doble manera. *Primero*: Como lo dis-puesto, la imposición, la posición-total (*das Ge-stell*) esto es, como la *esencia de la técnica moderna*, la cual —como ya establecimos—, pone su pregnante sello "en todos los dominios de la vida a través de rasgos denominables de múltiples maneras, tales como funcionalización, perfección, automatización, burocratización, información"[500]. Lo dis-puesto es esencialmente ambiguo, según Heidegger. Lo dis-puesto "es acabamiento y cumplimiento de la metafísica, y, al mismo tiempo, preparación descubriente de lo *Ereignis*", es decir, del advenimiento apropiador o acontecimiento-apropiador[501]. "Por eso, no se trata, en absoluto, de ver el advenimiento de la técnica como un acontecimiento negativo (pero, menos

---

pp. 351 ss. ("Hegel und die Griechen", *GA* 9; pp. 434 ss.). El texto de "Hegel y los griegos" puede hallarse en la *Revista de Filosofía* indicada al comienzo de esta nota; pp. 121 ss. Trad. de Ian Mesa Echeverría, revisada por Francisco Soler Grima.

500 "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica", ed. cit.; p. 100. *Identidad y diferencia*, ed. cit.; pp. 114 ss.

501 Esta palabra clave, *Ereignis* (acontecimiento, suceso, evento), ha recibido diferentes traducciones: acontecimiento-apropiador (Francisco Soler), evento (Dina V. Picotti C.), acaecimiento propicio (Félix Duque), advenimiento apropiador (Yves Zimmermann), apropiamiento (Marcos García de la Huerta); cuando va como Ereignis, Helena Cortés y Arturo Leyte traducen acontecimiento de transpropiación; si no, la dejan tal cual: Ereignis. Véase, de Heidegger, *Seminario de Le Thor*, 1969, Alción Editora, Córdoba (Argentina), 1995; pp. 65 s., nota del traductor. Trad. de Diego Tatián. Pablo Oyarzún hace notar las dificultades de traducción de este término en su versión, parcial hasta ahora, de *Beiträge zur Philosophie*. Vom Ereignis. Lo mismo hace François Fédier en su ensayo "Comment traduire "Ereignis"?", recogido en "*Entendre* Heidegger et autres exercices d'écoute", Le Grand Souffle, París, 2008; pp. 127-159. En cualquier caso, su traducción de esta obra lleva el título "*Apports à la philosophie* (De l'avenance)", Gallimard, París, 2013.

todavía, como un acontecimiento positivo, en el sentido de paraíso en la tierra[502]). El negativo fotográfico de lo *Ereignis* es lo *Ge-stell*"[503]. Dicho muy apretadamente y de una manera un poco tosca, cabe acotar que el acontecimiento-apropiador es aquello desde donde el ser dona y destina. "*Das Schicken ist aus dem Ereignen*" —indica, por una parte, Heidegger—: el envío de la destinación es a partir del apropiamiento. Y, por otra parte, añade: "*das Ereignis ereignet das Sein*": el apropiamiento apropia al ser[504].

Segundo. Coetáneamente, el ser se dona como la reunión de lo cuadrante (*das Geviert*): Cielo, Tierra, Mortales y Divinos. Esta manera de donarse el ser al hombre constituiría,

502 Respecto de la felicidad —el paraíso en la Tierra—, que nos traería automáticamente la técnica, véase de Heidegger: *Serenidad*, ed. cit.; p. 22 (*Gelassenheit*, ed. cit.; p. 19). Además: a) *La proposición del fundamento*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991; pp. 189 ss. Trad. y nota de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela. (*Der Satz vom Grund*, Neske Verlag, Pfullingen,4ª ed., 1971; pp. 198 ss. *GA* 10, 1997; p. 178. Edición de Petra Jaeger. Versión revisada, con notas marginales que el autor escribió en su ejemplar de la obra). b) *¿Qué significa pensar?*, Ed. Trotta, Madrid, 2005; p. 54. Octava lección. Trad. de Raúl Gabás Pallás (*Was heißt denken?*, *GA* 8, 2002; p. 88. Edición de Paola-Ludovika Coriando. Versión revisada, con notas marginales que el autor escribió en su ejemplar de la obra). También, de Cristóbal Holzapfel, *Crítica de la razón lúdica*, Ed. Trotta, Madrid, 2003; p. 32. Este libro surge a partir del Proyecto 1010971 —"Razón de ser. Un estudio sobre la razón suficiente y sus alcances en la interpretación heideggeriana de Leibniz"—, del Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (Fondecyt) de Chile, del cual hemos sido investigadores.

503 François Fédier y otros: "Protocolo a Seminario de Le Thor, 1969". En Martin Heidegger: *Tiempo y ser*, 1975; p. 110. (*Questions*, IV; pp. 301 ss.; *GA* 15; p. 366).

504 Ibíd.; p. 111 (*Questions*, IV; p. 302; *GA* 15; p. 367).

en mi opinión, la matriz de todas las demás[505], sin desconocer, por cierto, la "preeminencia" de *das Ereignis*[506], aunque hay que advertir que el "Acontecimiento [no es] [...] un modo del Ser, subordinado al Ser", así como tampoco podríamos decir, simplemente, que "lo Ser es un modo del acontecimiento-apropiador"[507].

Y así como lo dis-puesto es como el negativo fotográfico del acontecimiento-apropiador, la unicuadridad o la cuaternidad estaría en una "proximidad" aún mayor con el *Ereignis*. En cualquier caso, las figuras del ser serían inagotables, puesto que, como señala Heidegger, "Ser: Nada: Mismo"[508].

Esto no significa, por cierto, ningún nihilismo; como señala nuestro pensador en su primera carta a Jean Beaufret, "la esencia del nihilismo consiste [...] en que él no es capaz de pensar la nada"[509]; todo lo contrario, pues, de lo que

505 Véase de Heidegger, "Construir Habitar Pensar". En *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit. (*GA* 7). Además, dentro de este mismo libro, el capítulo "De la fenomenología a la experiencia".

506 Cfr. "Tiempo y ser". En *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit.; pp. 298 ss. ("Zeit und Sein". En *Zur Sache des Denkens*, ed. cit.; pp. 21 ss.). Además, de Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Editorial Almagesto/Editorial Biblos, Buenos Aires, 2003. Trad. de Dina V. Picotti C. Otra versión al castellano: *Contribuciones a la Filosofía. Del acontecimiento*, Edición limitada, para uso académico, con el patrocinio del Fondecyt de Chile. Impreso en los talleres de RIL Editores, Santiago, 2004. Trad. de Breno Onetto Muñoz (*GA* 65: "*Beiträge zur Philosophie* (Vom Ereignis)", 1989. Edición de F.-W. v. Herrmann).

507 Cfr. "Tiempo y ser". En *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit., p 300 (*Zur Sache des Denkens*, ed. cit.; p. 22).

508 "Protocolo a Seminario de Le Thor, 1969". En *Tiempo y ser*, 1975; p. 104; p. 107 (*Questions*, IV; p. 296 y 298; *GA* 15; p. 361 y 363).

509 "Carta a Jean Beaufret". En Rogelio Fernández Couto (compilador): *Conmemorando a Martin* Heidegger. Dossier de Imago

ha venido haciendo Heidegger patentemente —para quien acoja las claves de lectura que él mismo proporciona—, desde su conferencia *¿Qué es metafísica?*

"Ser: Nada: Mismo" significa que el futuro es radicalmente abierto e indeterminado, siendo, por tanto, inimaginable algo así como el fin de la historia. La estructura misma del ser impediría hacer un planteo como el que habría sostenido Fukuyama. Aunque *ser* sea cuestión disputada, su historicidad —por tanto, su plasticidad y radical apertura al futuro[510]— , es un punto de partida indiscutible para Heidegger, lo que le aleja de manera tajante de toda interpretación abstracta y evanescente del ser. Recordemos la referencia a Hegel que hace Heidegger para esclarecer este decisivo punto. "Hegel cita en cierta ocasión el caso siguiente para caracterizar la generalidad de lo general: alguien desea comprar fruta en una tienda. Pide fruta. Le ofrecen manzanas, peras, melocotones, cerezas y uvas. Pero el comprador rechaza lo ofrecido. Quiere fruta a toda costa. Pero ocurre que, aunque lo que le ofrecen *es* fruta en cada caso, se hará manifiesto que, sin embargo, no hay fruta que comprar". El comentario de Heidegger a las palabras de Hegel resulta inapelable respecto de su postura ontológica. Dice, en un texto citado parcialmente con anterioridad: "Aún resulta infinitamente más imposible representar 'el ser' como aquello general que corresponde a cada ente"[511].

Agenda 1997-2000, Ediciones de la Biblioteca Internacional Martin Heidegger/Editorial Letra Viva (Colección 'En camino hacia el lenguaje', dirigida por Dina V. Picotti C.), Buenos Aires, 2002; p. 440. Trad. de Jorge Acevedo Guerra.

510 Véase, en este mismo libro, el capítulo "¿Qué es Filosofía?".

511 *Identidad y diferencia*, ed. cit.; pp. 142 s.

Es cierto que Heidegger ha dicho, por ejemplo, que "el nombre 'ser' incluye todo lo que no es simplemente nada; de hecho ser nombra incluso la nada, en tanto que esta sólo esencia en aquel"[512]. Pero el mismo filósofo nos invita a no quedarnos en ese pensamiento —aunque, por cierto, hay que considerarlo—, so pena de que en nuestro avance lleguemos a un punto en que se nos pierde de vista y queda inexperienciado aquello de que hablamos.

"Ser: Nada: Mismo", aparte de lo ya dicho y sin pretender agotar el sentido de la frase, significa, también, que el ser no es un ente, sino que trasciende todo ente, aunque siempre sea ser *de los* entes; la frase apunta, por ende, a la *diferencia ontológica*, una de las bases del pensamiento de Heidegger. Aclaremos esto brevemente, recurriendo, de nuevo, al "Seminario de Le Thor, 1969": "*Diferencia*, *διαφορά* [*diaphorá*], es tener *aparte* lo uno de lo otro. La diferencia ontológica mantiene a distancia, el uno del otro, a ser y a ente. Esta diferencia no es hecha por la metafísica, aunque sostiene y porta a la metafísica. [...] se puede decir: en toda la filosofía corre, subyacente y nunca como tema, la diferencia de ser y de ente. Pero sólo a partir de *Ser y tiempo*, obra en que se emprende la meditación del ser en tanto que ser, la diferencia ontológica llega a ser tema explícito"[513].

Frente a este planteamiento podría objetarse —como lo hace Ortega—, que lo que Heidegger considera 'distinción fundamental' entre lo 'ontológico' y lo 'óntico', lejos de ser fundamental, es trivial y vetustísima, o es una

512 "La pregunta por el ser". En *Revista de Filosofía* (Universidad Iberoamericana) N° 106, México, 2003; p. 13. Trad. de Ángel Xolocotzi. ("Die Frage nach dem Sein". En Heidegger *Studies*, vol. 17, Duncker & Humblot, Berlín, 2001; p. 14. Edición de F.-W. v. Herrmann).

513 *Tiempo y ser*, 1975; p. 91 (*Questions*, IV; p. 280; *GA* 15; p. 346).

distinción incontrolable, porque no se sabe nunca dónde acaba lo 'ontológico' y empieza lo 'óntico'[514]. Sin entrar por ahora en un examen pormenorizado de esta controversia[515], afirmaría, mientras tanto, que la posición de Heidegger sigue sosteniéndose, en cuanto que su interpretación del ser es tan profundamente innovadora, que una discusión con él que se maneje a partir del concepto tradicional del ser se hace imposible, al constituirse, *de ese modo*, un malentendido permanente el "diálogo" con su pensar.

§ 3. Época técnica y arte contemporáneo

Dirigiremos, en forma breve y perentoria, dos preguntas a la obra de Heidegger, sin pretender con eso dar una respuesta a los problemas de la era técnica, sino, más bien, queriendo indicar con ellas una dirección —que parece fructífera—, a los que mediten sobre tales problemas. Las preguntas recaen sobre aquello que más le preocupó, según Jean Beaufret[516], en las últimas décadas de su vida: el pre-

514 Cfr. *La idea de principio en* Leibniz. *O. C.*, IX, 2009; p. 1124, n. 1.

515 Baste con decir, por ahora, que cuando Ortega escribe *La idea de principio en Leibniz* había muy pocos textos de Heidegger publicados. Por otra parte, Ortega no habría alcanzado a revisar suficientemente con vistas a su publicación ese libro. Véase, de Julián Marías, "Exhortación al estudio de un libro". En *La Escuela de Madrid, Obras*, vol. VII, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1960; pp. 437-441. En especial, p. 439.

516 Cfr. *Al encuentro de* Heidegger. *Conversaciones con Frédéric de Towarnicki*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1987; p. 9 (Prólogo de Frédéric de Towarnicki). Trad. de Juan Luis Delmont. Véase, también, del mismo autor, "La 'question de la technique'" y "La question des

dominio planetario de la esencia de la técnica moderna. Las cuestiones son estas: ¿De qué manera le "aparecen" los entes —esto es, la *realidad*, entendiendo esta palabra en sentido amplio— al hombre contemporáneo? ¿Qué habría ocurrido con las *cosas* —en el sentido lato del término—, dado el modo de "aparecer" de los entes propio de la época técnica?

A la primera interrogante, Heidegger responde, dicho de modo escueto, que la "realidad" va quedando reducida, para el hombre actual, a entidades que están siempre disponibles para un consumo o utilización ilimitados y a ultranza, es decir, a 'existencias' —en el sentido comercial de *stocks*—, a 'reservas' —en el significado económico de la palabra—, a 'fondos' que pueden ser explotados sin miramientos ni especiales consideraciones. "La naturaleza —señala este pensador— se convierte así en una única estación gigantesca de gasolina, en fuente de energía para la técnica y la industria modernas. Esta relación fundamentalmente técnica del hombre para con el mundo como totalidad se desarrolló primeramente en el siglo XVII, y además en Europa y solamente en ella. Permaneció durante mucho tiempo desconocida para las demás partes de la tierra. Fue del todo extraña a las anteriores épocas y destinos de los pueblos"[517]. El territorio en general, las comarcas que lo

---

humanités". En *Dialogue avec* Heidegger, vol. 2 y vol. 4, Éditions de Minuit, París, 1973 y 1985.

517 *Serenidad*, ed. cit.; p. 23 (*Gelassenheit*, ed. cit.; p. 20). Sobre el concepto de naturaleza, véase de Heidegger, "Hebel —el amigo de la casa". En revista *Eco* N° 249, Bogotá, 1982. Trad. de Beate Jaecker con la colaboración de Gerda Schattenberg. Entre las páginas 236 y 237 Heidegger enumera cinco situaciones que son dignas de ser consideradas como problemas. Debido a una errata, no aparece la segunda de ellas: "Es algo digno de ser considerado como un

componen, cada paraje, las montañas y las profundidades de la tierra, los mares, ríos y lagos, las selvas y bosques, la atmósfera que rodea al globo terráqueo, y hasta los espacios interestelares[518] —con los cuerpos que contienen—, son asumidos por el hombre de la técnica, *desde ya*, en el horizonte de un uso incondicionado. Por cierto, esta actitud no es en este momento histórico privativa de Europa, su lugar de origen, sino que se ha extendido por el planeta. Y afecta a todo, inclusive lo más insospechado; de un bello paisaje saca provecho la industria turística; del arte, la industria del disco, la cinematográfica o la del ocio; de los sentimientos, la publicitaria; la lista podría ser prolongada indefinidamente.

Para dar respuesta a la segunda cuestión, de manera muy apretada también, recurrimos a unas sugerentes reflexiones de un amigo de Heidegger, Erhart Kästner, director de la biblioteca de Wolfenbüttel[519]. En un discurso en el que no lo nombra pero que, sin duda, está inspirado en su pensamiento, defiende algunas tesis ligadas a lo antes planteado. Recojamos dos de ellas: 1. "La Época Moderna consiste en la disposición sin reparos sobre las cosas, en su vigilancia, cálculo, engaño, violencia y explotación totales". 2. "El arte moderno no es tan moderno como él mismo

---

problema el que hoy día se dé como única clave para el secreto del mundo el carácter mensurable de la naturaleza". (*GA* 13; p. 146).

518 Al respecto: Heidegger: a) *La proposición del fundamento*, ed. cit.; p. 193 (*Der Satz vom Grund*, ed. cit.; p. 203). b) "Apuntes del taller". En *Estudios Públicos* N° 28, Santiago de Chile, 1987; p. 294. Trad. de Feliza Lorenz y Breno Onetto (*GA* 13; pp. 151 ss.).

519 Respecto de esta amistad, véase: Ramón Rodríguez: "Estudio Preliminar". En Heidegger: *Escritos sobre la universidad alemana*, Ed. Tecnos, Madrid, 2ª ed., 1996; p. XLIV. Trad. de Ramón Rodríguez.

piensa, porque es la única instancia que percibe el estado de necesidad de las cosas sobreexigidas, martirizadas, agotadas, hambreadas y la única que les concede un espacio libre"[520]. Para ilustrar sus tesis, Kästner se refiere a pintores como De Chirico, Duchamp, Magritte, Tobey, Ernst y Dalí. Refiriéndose a este último, dice: "Los relojes de Dalí colgando cual flanes de ramas muertas, se burlan de la sobrevaloración de la medida. Claro está que tales relojes no pueden caminar. Son fósiles anticipados extraídos de la montaña del futuro. Cuando se los ve se piensa que todo ha pasado ya, que esta Época Moderna y de la medida ha concluido catastróficamente. En el desierto que dejó en las almas, cuelgan estos contadores deteriorados convertidos en inservibles"[521].¿Quedan, así, *suficientemente* definidos el hombre moderno, las cosas y el arte recientes? *Ciertamente, no.* Pero a partir de estas tesis quedamos en condiciones de efectuar sucintas consideraciones sobre nuestro asunto.

§ 4. Bosquejo de la esencia de la técnica moderna

Heidegger, como hemos indicado, considera nuestro tiempo como la época del predominio incondicionado de la esencia de la técnica moderna, esencia que llama *das Ge-stell*: lo dis-puesto, el dis-positivo, la im-posición, la posición-total. Esta esencia es un modo de destinarse el *ser* al hombre, y a ella corresponde lo que a continuación planteo (sea dicho de

520 "La rebelión de las cosas". En revista *Eco* N° 233, Bogotá, 1981; p. 512. Trad. de David Sobrevilla. (Este texto es un discurso que, en 1972, pronunció el autor ante la Academia Bávara de Bellas Artes en Múnich).

521 Ibíd.

paso, reiteraré, en aras de la claridad, algunas ideas vertidas anteriormente; por otro lado, me detendré especialmente en algunos asuntos que considero claves dentro del contexto de esta exposición):

4.1 Advierte Heidegger que "en palabras esenciales del habla cae fácilmente en olvido lo propiamente dicho por ellas, a favor de lo mentado superficialmente"[522]. Así habría ocurrido con la palabra técnica, que proviene de *téchne*[523]. Sería necesario, por tanto, tratar de recuperar lo propiamente dicho por ella; de ese modo, contaríamos con una señal que nos indicaría un rumbo para la meditación[524]. Se trata sólo de eso. No se trata de atribuir al puro etimologizar un poder pensante que no tiene.

Refiriéndose a su meditación sobre la cosa (*das Ding*), Heidegger aclara su modo de pensar, saliendo al paso de malos entendidos y tergiversaciones respecto de su método, que no se reduce, por cierto, a hacer etimologías. Dice: "Podría parecer que la esencia de la cosa que acabamos de meditar, está cuidadosamente extraída del sentido literal del nombre del antiguo alto alemán *thing*, encontrado casualmente. Nace la sospecha de que la experiencia que buscamos de la esencia de la cosa está fundada en la arbitrariedad de un juego de etimologías. La opinión se consolida y se hace corriente opinar que aquí sólo se utiliza el diccionario

522 Cfr. de Heidegger, "Construir Habitar Pensar". En *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit.; p. 203 ("Bauen Wohnen Denken"; *GA* 7; p. 150).

523 Una exposición esclarecedora de lo que es preciso entender por *téchne* se halla en el libro de Heidegger *Heráclito*, El hilo de Ariadna/Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Buenos Aires, 2012; pp. 223 ss. y p. 237. Trad. de Carlos Másmela (*GA* 55: Heraklit, 3ª ed., 1994; pp. 199 ss. y p. 213. Edición de Manfred S. Frings).

524 "Construir Habitar Pensar", ed. cit., p. 203.

en lugar de reflexionar sobre los comportamientos esenciales. Sin embargo, el caso es lo contrario de lo que apuntan tales temores. [...] Verdaderamente, en lo que a esto se refiere, no ocurre aquí ni en los demás casos, que nuestro pensamiento viva de la etimología, sino que la etimología resulta remitida a meditar ante todo los comportamientos esenciales de lo que las palabras, en cuanto palabras, nombran no desplegadamente. [...] lo decisivo no es, en modo alguno, la historia semántica de las palabras [...], sino algo completamente distinto"[525]. Como señala Olasagasti, la etimología simplemente "nos remite a lo que está por pensar y hay que pensar"[526]. Si el método de Heidegger consistiera en "el uso masivo del diccionario", los más grandes filósofos serían los filólogos, y bastaría con estar pertrechado de un buen número de diccionarios etimológicos para filosofar a más y mejor. Pero, claro está, eso no ocurre. Para llegar a donde Heidegger ha arribado, no bastan los diccionarios ni los conocimientos filológicos. Para llegar allí se requiere, entre otras muchas cosas, estar radicalmente inmerso en la tradición más que bimilenaria de la filosofía, y entrar en un fecundo diálogo con esa tradición. Ni esa inmersión ni ese diálogo se alcanzan limitándose a consultar diccionarios etimológicos o de otros tipos. Para que acontezca lo uno y lo otro tienen que ponerse en juego numerosas otras instancias —varias de las cuales (y decisivas) no dependen del que filosofa—, a las que aludiremos, en parte, en lo que sigue.

Con la palabra *téchne* [τέχνη] los griegos nombraban no sólo el hacer y saber artesanos, sino el arte más elevado y las

525 "La cosa". En *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit.; pp. 234 ss. ("Das Ding"; *GA* 7; pp. 176 ss.)

526 *Introducción a Heidegger*, ed. cit.; p. 179.

bellas artes[527]. Más aún: hasta el pensar de Platón, las palabras *téchne* [τέχνη] y *epistéme* [ἐπιστήμη] se presentan unidas; ambas designan el conocer en el más amplio sentido [528]. Un ejemplo significativo:

> Entre los griegos circulaba un viejo relato, según el cual Prometeo habría sido el primer filósofo. Es a Prometeo a quien Esquilo hace decir la sentencia que enuncia la esencia del saber [das Wesen des Wissens]:
> *τέχνη δ'ἀνάγκης ἀσθενεστέρα μακρῷ*
> Saber [Wissen], sin embargo, es, con mucho, menos fuerte que necesidad.
> (*Prom.*, 514, ed. Wil.)[529]

Esto significa que tanto la *téchne* [τέχνη] como la *epistéme* [ἐπιστήμη] son modos de la verdad (*alétheia* [ἀλήθεια]), del adverar, veri-ficar o averigüar (*aletheúein* [ἀληθεύειν]), es decir, del desvelamiento, del desocultar[530]. En este caso, en

527 Cfr. de Heidegger, "La pregunta por la técnica". En *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit.; p. 121 ("Die Frage nach der Technik"; *GA* 7; p. 14).

528 Ibíd.; pp. 121 s. (Ibíd.).

529 Heidegger. "Discurso de rectorado". En *Escritos sobre la universidad alemana*, ed. cit.; pp. 9 s. "L'Université allemande envers et contre tout elle-même" [La universidad alemana, contra viento y marea, ella misma]. En *Écrits politiques*, Éd. Gallimard, París, 1995; p. 101. Presentación, trad. y notas de François Fédier. *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 2ª ed., 1990; p. 11. Edición de Hermann Heidegger. Bernardo Perea Morales traduce: "El arte [τέχνη] es, con mucho, más débil que Necesidad". "Prometeo Encadenado". En Esquilo: *Tragedias*, Ed. Gredos (Colección Biblioteca Básica), Madrid, 2000; p. 291. Introducción General de Francisco Rodríguez Adrados.

530 Como se ve, no es necesario el neologismo "verdadear". El castellano tiene recursos de sobra para decir lo que quiere decir Heidegger cuando habla de *aletheúein* [ἀληθεύειν].

vez de destacar la diferencia entre *téchne* y *epistéme* —lo que es habitual al abordar el tema—, Heidegger hace resaltar lo que las une[531].

Lo decisivo de la *téchne* [τέχνη] no estriba en el hacer y manipular; tampoco, en aplicar medios; lo decisivo en ella consiste en ser el modo del desocultar (*aletheúein* [ἀληθεύειν]) de aquello que no se pro-duce por sí mismo, ni está ya ahí frente a nosotros[532]; por ejemplo, una casa, un puente, una jarra, un molino de viento, una veleta, un sendero, un barco o una copa sacrificial que hay que pro-ducir (*poíesis* [ποίησις]); por tanto, la *téchne* [τέχνη] ostenta, a la par, un carácter poiético [533].

En la *physis* [φύσις] está también este rasgo; inclusive, la *physis* [φύσις] es *poíesis* [ποίησις] en el sentido más elevado, ya que los entes "físicos" tienen en sí mismos el brotar en el pro-ducir; *v.gr.*, las flores en el florecer [534].

531 Otro acercamiento entre *téchne* y *epistéme*, efectuado en otra *perspectiva*, lo encontramos en este texto: "La τέχνη (*téchne*) no es solamente una forma previa de ἐπιστήμη (*epistéme*), o una forma previa a la *epistéme*, sino que entra esencialmente en la *epistéme*; dominar el ente, dirigirlo, hacer utilizable el conocimiento, no es algo a lo que sólo se aspire en la técnica en sentido estricto, sino también en toda praxis profesional. La ciencia tiene siempre por meta el 'rendimiento'". Cfr. de Heidegger, *Introducción a la filosofía*, Ediciones Cátedra/Universidad de Valencia, Madrid, 1999; p. 238. Trad. de Manuel Jiménez Redondo (*GA* 27, 1996: *Einleitung in die Philosophie*; p. 225. Edición de Otto Saame † e Ina Saame-Speidel. Recoge las lecciones impartidas por Heidegger en el primer semestre del curso 1928-1929, en la Universidad de Friburgo).

532 "La pregunta por la técnica", ed. cit.; p. 122 ("Die Frage nach der Technik"; *GA* 7; p. 14).

533 Ibíd.; p. 121 (Ibíd.).

534 Ibíd.; p. 120 (Ibíd.; pp. 12 s.).

Aristóteles, hijo de un médico, usa en varias ocasiones ejemplos de la *prâxis* [πρᾶξις] médica[535], esclareciendo, así, la *mirada previa* que se reconoce capaz de... (τέχνη), y el *saber hacer* médico (*téchne iatriké* [τέχνη ἰατρική]): tener vista y entender lo que es la salud y lo que hace falta para mantenerla o recuperarla [536].

La τέχνη es, pues, ante todo, una modalidad de la verdad. "O, ahora —dice Heidegger, en una nota marginal que escribió en su ejemplar de "La pregunta por la técnica"—, *el* modo determinante [o decisivo] del desocultamiento"[537].

Hay, en efecto, un modo peculiar de la *verdad*, a saber, el des-ocultar pro-vocante (*herausforderndes Entbergen*), que impulsa al hombre a desencubrir todo lo que hay asumiéndolo, *a priori*, en el horizonte de la utilización y de la explotación a ultranza. A propósito de esto, pongamos en primer plano una idea que debe actuar explícitamente en las consideraciones que vendrán a continuación.

El concepto de verdad, tradicionalmente, se define como la conformidad del pensamiento con las cosas. El hilo conductor de esta idea es la concordancia (*Übereinstimmung*), la adecuación (*Angleichung*), la conveniencia (*Übereinkunft*), la correspondencia (*Entsprechung*), la coincidencia (ὁμοίωσις [*homoíosis*]) y la rectitud (*Richtigkeit*)[538]. "Nótese

535 Cfr. de Heidegger, "Qué es y cómo se determina la Physis. Aristóteles Física B,1". En *Revista de Filosofía*, vol. XXI-XXII, Santiago de Chile, 1983; pp. 18 s. Trad. de Francisco Soler. Edición de Jorge Acevedo. También, en *Hitos*, ed. cit.; p. 213. [*GA* 9; p. 255].

536 Ibíd. Véase, además, de Xavier Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, Ed. Alianza, Madrid, 1988; pp. 18 ss. (Lección I, § 1).

537 *GA* 7; p. 13, nota b: oder jetzt *die* maßgebende Weise der Entbergung.

538 Heidegger. *Ser y tiempo*, § 44. Además: "De la esencia de la verdad" y "La doctrina platónica de la verdad". En *Hitos*, Ed. Alianza,

—advierte Heidegger— que la expresión 'verdad del ser' no tiene ningún sentido si se entiende verdad como rectitud de un enunciado. *Verdad* está entendida aquí, por el contrario, como 'estado de no-retraimiento' (*Unverborgenheit*), y más precisamente aún, si uno se sitúa en la óptica del *Dasein* [no, simplemente, en la perspectiva del hombre], como *Lichtung*, el Claror. Verdad del ser, quiere decir, Claror del ser" [539]. Generalizando: pensadores actuales —entre los que, por cierto, se destaca nuestro autor—, han radicalizado y han dado un nuevo derrotero al planteamiento hasta hace poco vigente respecto de la verdad, remitiendo a su concepto originario griego, que la entiende como *ἀλήθεια* (*alétheia*), "descubrimiento, revelación, propiamente desvelación, quitar de un velo o cubridor", en palabras de Ortega[540]. Más aún: la verdad primaria para Heidegger —*después de la verdad del ser y en correspondencia con ella*—, sería la aperturidad, patencia o estado-de-abierto (*Erschlossenheit*) del hombre (en rigor, del

Madrid, 2000. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte [*GA* 9]. Véase, también: a) *Introducción a la filosofía*, ed. cit., §§ 9 a 31 (*GA* 27). b) *GA* 45, 1984: "*Grundfragen der Philosophie*. Ausgewählte "Probleme" der 'Logik'", Edición de F.-W. v. Herrmann. El libro ha sido traducido parcialmente al castellano por Pablo Sandoval: "*Preguntas fundamentales de la filosofía*. 'Problemas' escogidos de la 'Lógica'", Ediciones del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, Santiago, 2ª ed., revisada, 2006. Edición y prólogo de Jorge Acevedo. Este volumen de la *Edición integral* recoge un curso del Semestre de Invierno de 1937/1938. La obra ha sido íntegramente traducida por Ángel Xolocotzi Yáñez: "*Preguntas fundamentales de la filosofía*. 'Problemas' selectos de 'lógica'", Ed. Comares, Granada, 2008. c) *De la esencia de la verdad*, Ediciones del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, Santiago, 2005. Trad. de Francisco Abalo. Edición y prólogo de Jorge Acevedo.

539 Cfr. "Protocolo al Seminario de Le Thor, 1969". En *Tiempo y ser*, 1975; p. 89 (*Questions*, IV; p. 279; *GA* 15; p. 345).

540 *Meditaciones del Quijote*, *O. C.*, I, 2004; p. 769.

Dasein). Esta verdad culmina en el modo de ser propio o auténtico del ente humano (*Dasein*), la resolución o estado-de-resuelto (*Entschlossenheit*), e involucra, por tanto, una cuestión "ética"[541]. En esta línea de pensamiento —en el que la verdad es, primordialmente, un asunto "ético", y no lógico o epistemológico—, si no me equivoco *y considerando todas las divergencias previsibles*—, Ortega habla de *la verdad como coincidencia del hombre consigo mismo.* Al respecto, dice: "El problema sustancial, originario, y en este sentido único, es encajar yo en mí mismo, coincidir conmigo, encontrarme a mí mismo" [542]. E insistiendo en ello: "la verdad es lo único que esencialmente necesita el hombre, su única necesidad incondicional. Todas las demás, incluso comer, son necesarias bajo la condición *de que haya verdad, esto es, de que tenga sentido vivir.* Zoológicamente habría, pues, que clasificar al hombre, más que como carnívoro, como *Wahrheitsfresser* (*verdávoro*)"[543]. Y para darle todavía más gravedad al asunto, añade: 'verdad' —del lat. *veritas, verum*— "debió provenir de una raíz indoeuropea —*ver*— que significó 'decir' —de ahí *ver -bum* —palabra—, pero no un decir cualquiera, sino el más solemne y grave decir, un decir religioso en que ponemos a Dios por testigo de nuestro decir —en suma, el juramento"[544].

541 *Ser y tiempo*, § 60. Véase, también, *Heidegger y la época técnica*, ed. cit., capítulos II y XI. Además, dentro de este mismo libro, los capítulos "La verdad originaria —apertura—, y el concepto de valor" y "Verdad originaria como apertura (doce tesis acerca de la verdad)".

542 *En torno a Galileo* (Lección VII), *O. C.*, VI, 2006; p. 437.

543 *Prólogo para alemanes*, *O. C.*, IX; p. 148. La cursiva de las palabras en castellano es mía.

544 *El hombre y la gente* [Curso de 1949-1950], *O. C.*, X, 2010; p. 203. Aunque de manera distinta, mi amigo y colega Édison Arias Arcos

Así queda bosquejado lo que, por ahora, es preciso destacar respecto de técnica (τέχνη, *téchne*) y verdad (ἀλήθεια, *alétheia*).

4.2. Los *entes* aparecen como *Bestände* (constantes), esto es, como ya hemos señalado, 'objetos de encargo', 'existencias' (en el sentido comercial del término), 'stocks', 'reservas', 'subsistencias', 'fondos'. Hay un texto que me parece insuperable, dentro de la obra de Heidegger, para arrojar luz sobre esta modalidad del ente, y que me veo obligado a citar una y otra vez cuando me refiero a este tema. En los protocolos al *Seminario de Le Thor* de 1969 se lee: "Ya hoy día no hay más *objetos, Gegenstände* (el ente en tanto que se tiene de pie ante un sujeto que lo tiene a la vista) —ya no hay más que *Bestände* (el ente que está listo para el consumo); [...] quizás se podría decir: no hay más [...] *substancias,* sino [...] *subsistencias,* en el sentido de 'reservas'. De ahí las políticas de la energía y del [...] ordenamiento del territorio, que no se ocupan, efectivamente, con objetos, sino que, dentro de una planificación general, ponen sistemáticamente en orden al espacio, en vistas de la explotación futura. Todo (lo ente en su totalidad) toma lugar de golpe en el horizonte de la utilidad, del co-mandar [...], o, mejor aún, del *comanditar* [...] de lo que es necesario apoderarse [sea dicho de paso: la palabra comanditar tiene, frente a comandar, un nítido sentido financiero, comercial, e implica un no contraer obligaciones

---

pone en conexión las teorías de Heidegger y Ortega acerca de la verdad; si no le he entendido mal, hace hincapié en la verdad como un dejar ser (*seinlassen*), aspecto en el que ambos filósofos coincidirían decisivamente, tanto en el nivel ontológico como en el ético. Cfr. "La situación de la verdad a fines del segundo milenio". En *Cuadernos de Filosofía* N° 13, Concepción, 1995; p. 9. En cualquier caso, coincidimos en hallar en la juntura Ortega-Heidegger respecto de la verdad una veta llena de riqueza respecto del tema.

en última instancia]. El bosque deja de ser un objeto (lo que era para los hombres científicos de los siglos XVIII y XIX), y se convierte en 'espacio verde' para el hombre desenmascarado finalmente como técnico, es decir, para el hombre que considera a lo ente *a priori* en el horizonte de la utilización. Ya nada puede aparecer en la neutralidad objetiva de un cara a cara. Ya no hay nada más que *Bestände*, stocks, reservas, fondos"[545].

Conviene aclarar que estos *Bestände* no son, simplemente, los útiles (*Zeuge*) o *πράγματα* (*prágmata*) de que se habla en *Ser y tiempo* (§ 15). Aunque no se refiera directamente a ellos, Pascal David hace notar, siguiendo a Beaufret, que "la máquina no se sitúa en la prolongación del útil, del que ella sería una "nueva edición revisada y corregida" (Marx), sino que resulta ser una consecuencia del proyecto matemático de la naturaleza, tal como es dirigido por la interpretación matemática del ente en su ser"[546]. Esta observación indica de soslayo —si bien con nitidez— que el ámbito de los entes tecnificados no se identifica con el de los entes a-la-mano. La *Bestellbarkeit* no equivale a la *Zuhandenheit.*

545 Cfr. *Tiempo y ser*, 1975; p. 111 (*Questions*, IV; p. 303; *GA* 15; pp. 367 ss.). Tomando una cita que hago en la primera edición de *Filosofía, ciencia y técnica* —que aún se denominaba *Ciencia y técnica*—, Enrique Munita, otro amigo, reproduce el texto en "El dominio de la técnica. Una reflexión existencial"; *Cuadernos de Filosofía* N° 13, Concepción, 1995; pp. 45 ss.

546 "'Comment ça marche?' ou la chance de la technique", Hadrien France-Lanord y Fabrice Midal (editores), "*La fête de la pensée.* Hommage à François Fédier", Lettrage Distribution, París, 2001; p. 183.

4.3. La *naturaleza* se experimenta en nuestros días como el "principal almacén de existencias de energías"[547]. Lo que hemos dicho sobre el ente como *Bestand*, con*stante*, es plenamente aplicable para interpretar lo que Heidegger llama naturaleza calculable, esto es, la naturaleza del mundo de la técnica.

4.4. El *hombre* se asume a sí mismo como ser vivo que trabaja, animal del trabajo (*arbeitendes Lebewesen; arbeitendes Tier*) y material humano (*Menschenmaterial*), esto es, mano de obra o cerebro de obra[548]. En su ensayo "¿Para qué poetas?", Heidegger agrega que, en cierto modo, los entes naturales y el hombre quedan emparejados por la voluntad de la voluntad en torno a su proyecto de dominio incondicionado respecto de todo lo que hay. "Para este querer —dice, refiriéndose a la última figura del ser, la voluntad de la voluntad—, todo se convierte de antemano, y por lo tanto de manera irrefrenable, en material de la producción que se autoimpone. La tierra y su atmósfera se convierten en materias primas. El hombre se convierte en material humano uncido a las metas propuestas. La instauración incondicionada de la autoimposición por la que el mundo es producido intencional o deliberadamente en virtud de un mandato humano, es un proceso que nace de la esencia oculta de la técnica"[549].

547 "La pregunta por la técnica". En *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit.; p. 131 (*GA* 7; p. 22).

548 Cfr. de Heidegger, "Superación de la metafísica" ("Überwindung der Metaphysik"). En *Conferencias y artículos*, ed. cit.; pp. 64 s. También, "La pregunta por la técnica". En *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit.; p. 127 (*GA* 7; pp. 70 s.; pp. 18 s.).

549 Cfr. *Caminos de bosque*, Ed. de 1995; p. 260. Ed. de 1998; p. 215. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte ("Wozu Dichter?", *GA* 5; p.

4.5. El *pensar* que impera en nuestra época es el computante o calculante (*rechnendes Denken*), que pretende erigirse como el único modo de pensar digno de ser tomado en serio, desplazando a todos los demás; en especial, al pensar meditativo (*besinnliches Nachdenken*), el que procurar desembozar el sentido (*Sinn*) ínsito en el acontecer. Advierte Heidegger que no debemos entender el término calcular "en el sentido estrecho de operar con números. Calcular —añade— en sentido amplio y esencial, significa: esperar una cosa, es decir, tenerla en consideración, contar con algo, esto es, poner nuestra expectativa en ello. De este modo —agrega, refiriéndose a la ciencia moderna—, toda objetivación de lo real es calcular, ya sea persiguiendo los efectos de las causas, que aclara causalmente, ya haciéndose imágenes morfológicamente sobre los objetos, ya asegurando en sus fundamentos conexiones de secuencia y de orden"[550]. Comentando estas ideas, Jean Beaufret indica que "aun cuando el saber científico [-moderno] no culmina en un cálculo, en el sentido matemático del término, de todos modos, dice Heidegger, en él 'impone su yugo el reino exclusivo del cálculo, con mayor rigor aún por cuanto ya no necesita siquiera usar el número'. Ante su objeto, la única salida que tiene la ciencia es calcular algo de una

---

289). Alfred Denker hace notar que lo dis-puesto se desoculta a sí mismo más claramente en la voluntad de poder, y que la más extrema manifestación de la voluntad de poder —como la voluntad que sólo se quiere a sí misma (esto es, la voluntad de la voluntad)—, es la tecnología [*Technik*] contemporánea (o técnica moderna), cuya esencia es lo dis-puesto. Cfr. *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, Scarecrow Press, Lanham, Maryland and London, 2000; pp. 84, 237 y 208.

550 Cfr. "Ciencia y meditación". En *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit.; pp. 165 s. ("Wissenschaft und Besinnung". *GA* 7; p. 52).

manera u otra. [...] El pensamiento que calcula, dice Heidegger, se rige por el esquema [...] 'si...entonces'. '*Si* no ataco al zar, decía Napoleón, *entonces* mi bloqueo continental se viene a menos...' [...]. Digamos que el cálculo matemático, por su parte, no es más que una restricción ideal del espíritu de cálculo que sostiene de cabo a rabo a la empresa científica"[551].

4.6. El *lenguaje* es asumido como simple instrumento; ya sea de comunicación (*Verständigung*), de información (*Information*), o de intercambio de noticias (*Nachrichten*) en el contexto de la cibernética. Palabras claves respecto de esto son las que pronuncia Heidegger en su conferencia "El principio de razón", donde se refiere al decisivo concepto de información. Leemos allí: *Información* "indica, por un lado, el 'dar noticia de', que pone al corriente al hombre actual, del modo más rápido, más completo, menos ambiguo y más provechoso posible, sobre la manera en que sus necesidades, los fondos que estas necesitan y la cobertura de estos quedan emplazados con seguridad. De acuerdo con ello, la representación del lenguaje humano como instrumento de información se impone cada vez más. Pues la determinación del lenguaje como información proporciona en primer lugar, y ante todo, el fundamento suficiente para la construcción de máquinas de pensar, y para la edificación de grandes centros de cálculo. En la medida, sin embargo, en que la información in-forma, es decir: 'da noticias', al mismo tiempo 'forma', es decir: impone y dispone. La información, en cuanto 'dar noticia de', es ya también

551 *Al encuentro de* Heidegger, ed. cit.; pp. 84 s. El valioso aporte de Beaufret a la filosofía de las ciencias puede constatarse en su obra *Le fondement philosophique des mathématiques*, Éditions du Seuil, París, 2011. Edición de Philippe Fouillaron.

la imposición que pone al hombre, a todos los objetos y a todos los recursos, de una forma que basta para asegurar el dominio del hombre sobre la totalidad de la tierra, e incluso fuera de este planeta".

4.7. Las artes son, ahora, instrumentalizadas y manejadas —también en el contexto de la cibernética—, con fines de información.

4.8. El *tiempo* va siendo progresivamente reducido a rapidez, instantaneidad, simultaneidad. Hay un texto muy citado de la *Introducción a la Metafísica* que alude a ello[552]. Pero es probable que no todos lo conozcan, por lo cual lo traigo a colación una vez más:

"Cuando un suceso cualquiera sea rápidamente accesible en un lugar cualquiera y en un tiempo cualquiera; cuando se puedan 'experimentar', simultáneamente, el atentado a un rey, en Francia, y un concierto sinfónico, en Tokio; cuando el tiempo sólo sea rapidez, instantaneidad y simultaneidad [...] —entonces, justamente entonces— volverán [...] como fantasmas, las preguntas: ¿para qué? [*wozu?*], ¿hacia dónde?, ¿y después qué?"[553]. Ciertamente, podríamos vincular estas preguntas a la concepción del nihilismo que presenta Nietzsche, quien dice: "*Nihilismo*: falta la finalidad;

552 Acogiendo el hecho de que Francisco Soler lo cita en el prólogo de *Ciencia y técnica*, Enrique Munita lo reproduce en el artículo "*El dominio de la técnica*. Una reflexión existencial", ya señalado. Cfr. *Cuadernos de Filosofía*, N° 13, Concepción, 1995; pp. 29 ss.

553 Ed. Nova, Buenos Aires, 1959; p. 75. Trad. de Emilio Estiú. Ed. Gedisa, Barcelona, 1993; pp. 42 ss. Trad. de Angela Ackermann Pilári (*Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2ª ed., 1958; p. 29. *GA* 40, 1983; p. 41. Edición de Petra Jaeger. La versión de la *Edición integral* cuenta con un orientador índice, una división del texto en parágrafos y un Apéndice de los que carece la versión independiente).

falta la respuesta al "¿por qué?" [*Warum?*]"[554]. La experiencia del tiempo que se va imponiendo sería, pues, una manifestación del *nihilismo* en sentido Nietzscheano[555].

4.9. El *espacio* se va transformando en un ámbito en el que reina la dis-locación: las lejanías y cercanías se trastocan, implicando un particular des-quiciamiento. En la conferencia "La cosa", Heidegger llama la atención sobre lo desconcertante que resulta el hecho de que el hombre actual —mediante aeronaves, radiodifusión, película y, sobre todo, el aparato de televisión—, eliminando precipitadamente todas las distancias, no alcanza ninguna cercanía. (A la enumeración hecha en esa conferencia podríamos agregar, hoy día, las redes computacionales de alcance planetario, que están a la mano de innumerables personas que habitan en medio del mundo técnico). Y la cercanía —dejémoslo

554 *Fragmentos póstumos*, Ed. Norma, Bogotá, 1992; p. 45. Trad. de Germán Meléndez Acuña. Puede verse, también: *La voluntad de poder*. En *Obras Completas*, tomo IV; Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1962; p. 19. Trad. de Eduardo Ovejero y Maury. Además, *En torno a la voluntad de poder*, Ediciones Península, Barcelona, 1973; p. 16. Trad. de Manuel Carbonell. (*Nachgelassene Fragmente 1885-1887*; p. 350. En *Kritische Studienausgabe*, tomo 12, Deutscher Taschenbuch Verlag, München/Walter de Gruyter, Berlín/New York, 2ª ed., 1988. Edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari. *Nihilism*: es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das „Warum?" was bedeutet Nihilism? — *daß die obersten Werthe sich entwerthen.*).

555 Una explicación al respecto, en el ensayo de Heidegger "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'". En *Caminos de bosque*, ed. de 1995; p. 193 ss. En la p. 201 Heidegger comenta la idea de Nietzsche recién citada. Ed. de 1998; pp. 159 ss. y p. 166. (*GA* 5; pp. 196 ss. y p. 205). Véase, también, de Heidegger, *Nietzsche*, Ed. Ariel, Barcelona, 2013; pp. 559 ss. Trad. de Juan Luis Vermal (*GA* 6.2: *Nietzsche*, 1997; pp. 44 ss. Edición de Brigitte Schillbach. En la p. 45 cita Heidegger a Niezsche: "Was bedeutet Nihilismus? — *Daß die obersten Werte sich entwerthen*. Es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das Warum?").

apuntado al paso—, sería para nuestro pensador algo decisivo en la constitución de un habitar humano que merezca, sin reparos, el nombre de tal[556].

Heidegger, como hemos insinuado —y esto debe quedar meridianamente claro—, ve los beneficios de la técnica moderna y no los rechaza. Tampoco adopta la actitud trivial, fácil, históricamente miope y errónea de declararse enemigo de la técnica[557].

La época moderna es la era de la técnica. La palabra "moderno" debe reservarse, en el contexto del pensar de Heidegger, para caracterizar la época de la técnica y sólo ella. Visto el acaecer histórico de la manera más radical, la ciencia aparece en él como un momento subordinado al despliegue de la esencia de la técnica moderna (nótese que hablamos de la *esencia* de la técnica moderna y *no* de los *aparatos* técnicos de la modernidad). No se niega, sin embargo, que, desde otra perspectiva, lo técnico —*no* la *esencia* de la técnica moderna— aparezca como aplicación de la ciencia y, por ende, como secundario respecto de ella. (Mas, ese punto de vista puramente historiográfico es dejado atrás por Heidegger —no obstante su corrección—, ya que no alcanza a ser *plenamente* verdadero. Su postura, empero, no va en desmedro de la ciencia. Un texto de su libro *¿Qué significa pensar?* avala lo que acabamos de afirmar. Dice allí: "Cuando buscamos la esencia de la ciencia actual en la esencia de la técnica moderna, con ello situamos la ciencia en una elevada posición que la hace digna de pensarse. La significación de la ciencia recibe una valoración superior a

556 Cfr. *Conferencias y artículos*, ed. cit.; pp. 143 s. ("Das Ding". *GA* 7; pp. 167 ss.).

557 Cfr. *Heidegger y la época técnica*, ed. cit.; p. 92.

la que se le concedía en las concepciones tradicionales, para las cuales la ciencia es solamente una manifestación de la cultura humana"[558]).

El llamado arte moderno —si proseguimos con Kästner—, tendría, tal vez, que ser designado de otra manera, ya que, *respecto de las cosas,* se mueve en una *dirección inversa* a la que llevan la ciencia y la técnica modernas.

La era moderna, lejos de estar terminando, está en pleno apogeo, y no se ve que vaya a dar pie atrás o que vaya a involucionar. ¡Todo lo contrario! Sigue avanzando en forma acelerada, y no se vislumbra que tenga un fin previsible (salvo por una guerra termonuclear, que acabaría no sólo con la modernidad, sino, presumiblemente, con el planeta).

¿Y lo posmoderno, de que tanto se habla ahora? ¿No ha desplazado ya a lo moderno? De ninguna manera. Lo posmoderno es hoy sólo cuestión de minorías. Ni siquiera está bien definido aún. No podría estarlo, porque se trata de algo emergente de modo embrionario en el seno de lo moderno. Advierte Heidegger que la edad del mundo que suele llamarse época moderna no está tocando a su fin[559], sino que recién comienza, por cuanto la figura del ser que en ella predomina —que él llama *das Ge-stell*—, recién ahora se está desplegando en la totalidad del ente por ella preestablecida —lo que él llama *Bestände.*

El pensamiento de Heidegger puede ser considerado posmoderno, así como las obras de arte a que se refiere Kästner en la conferencia a que he aludido anteriormente, "La rebelión de las cosas". Pero ni el uno —el pensamiento

558 *¿Qué significa pensar?*, ed. cit.; p. 81.Tránsito de la segunda lección a la tercera (*GA* 8; p. 25).

559 Ibíd.; pp. 53 s. Octava lección (*GA* 8; p. 87).

del filósofo de la Selva Negra—, ni las otras —las cosas—, pueden enfrentar los poderes de la modernidad. El arte, no obstante, presta a las cosas un refugio *virtual*, dentro del cual pueden declararse —sólo *virtualmente*, también— en algo así como una huelga general; al mismo tiempo, en ese refugio las cosas se protegen tornándose enigmáticas. "Ellas ven una única vía de escape —señala Kästner—, en caso de que vean alguna: emprender la retirada en el enigma. El laberinto es su morada"[560].

§ 5. Síntesis y "conclusión"

La esencia de la técnica moderna es designada por Heidegger con la palabra *Ge-stell*, im-posición (también se ha vertido como dis-puesto, posición-total, dispositivo, in-stalación, estructura de emplazamiento, disposición, com-posición...)[561]. Con este término se apunta hacia una instancia que escapa al mero arbitrio humano. Aunque en su emergencia han cooperado los hombres, ni su aparición ni su despliegue están, sin más, bajo directrices humanas[562]. *En*

560 "La rebelión de las cosas". En revista *Eco* N° 233; p. 520.

561 Ge-stell: im-posición (Manuel Olasagasti, Adolfo P. Carpio, Héctor Delfor Mandrioni), dis-puesto (Francisco Soler, Francisco Ugarte), posición-total (Jorge Eduardo Rivera), dispositivo (Jorge Mario Mejía), in-stalación (Germán Bleiberg), estructura-de-emplazamiento (Eustaquio Barjau), disposición (Marcos García de la Huerta), com-posición (Helena Cortés y Arturo Leyte), lo compuesto-en-disposición-de uso (Rafael Ángel Herra), arraisonnement (André Préau), dispositif (François Fédier), enframing (William Lovitt, David Farrell Krell), impianto (Giovanni Gurisatti).

562 Cfr. "La pregunta por la técnica"; ed. cit.; pp. 130 s.; pp. 126 ss.; p. 134: "Lo dis-puesto es lo que reúne a aquel poner, que pone

este sentido, Heidegger no concuerda con los humanismos habidos hasta ahora, que, paradójicamente, ponen al hombre como centro de lo que hay e instancia decisiva dentro de ello y, al mismo tiempo, no alcanzan a pensar al hombre a la altura de su dignidad[563]. La imposición es una figura del ser.

En cuanto figura del ser mismo —no simple instrumento en manos del hombre—, la imposición posee algo así como una dinámica "propia", constituyendo por uno de sus lados la dimensión más radical de la historia de la Humanidad.

Si bien al comienzo fue inherente sólo a la civilización europeo-occidental, su poder se ha hecho planetario. Todas las sociedades de la Tierra —y las personas que las conforman—, están condicionadas por la imposición. ¿De qué manera?

Por lo pronto, en cuanto que esta instancia induce al hombre a habérselas con lo que hay reduciéndolo a stocks, reservas, fondos, "existencias" en el sentido comercial de la palabra. Bajo el imperio del ser como imposición todo va transformándose en algo que debe encuadrarse dentro de una planificación general en vista de su futura explotación y correspondiente consumo.

La "mentalidad" tecnológica —la aperturidad del Dasein, en la terminología de Heidegger— predominante en nuestra época concibe y trata a los mismos hombres como simple

---

al hombre a desocultar lo real en el modo del establecer como con*stante*. ¿Acontece este desocultar en algún lugar más allá de toda actividad humana? No. Pero tampoco acontece sólo en el hombre y decisivamente *por* él".

563 Cfr. "Carta sobre el 'humanismo'". En *Hitos*, ed. cit.; pp. 266 ss. La metafísica, que funda los humanismos habidos hasta ahora, "piensa al hombre a partir de la animalitas y no lo piensa en función de su humanitas" (p. 267). (*GA* 9; p. 323).

mano de obra o cerebro de obra, es decir, como recursos humanos o material humano.

Esta aperturidad del Dasein técnicamente modulada —que va de la mano con la imposición—, erige la eficacia[564] incondicionada como instancia suprema para avaluar a los individuos. Alguien es en la medida de su rendimiento dentro del dispositivo tecnológico en que está inserto como animal del trabajo: fábrica, establecimiento comercial, lugar de esparcimiento o de vacaciones, industria editorial, universidad[565], medio de comunicación social.

Por cierto, bajo el señorío de la imposición se han alcanzado metas satisfactorias y plausibles. Ponerlas de relieve resultaría superfluo, ya que los medios de información colectivos lo hacen a toda hora, estableciendo una opinión pública favorable hasta el extremo respecto de lo que provenga de la esencia de la técnica moderna. Tales medios, pues, no sólo informan sino que también forman (y, por cierto, deforman)[566]; configuran la "mente" del hombre actual —su aperturidad, su estado-de-abierto, su estar en la verdad— impulsándola predominante y decisivamente por el cauce de un pensamiento calculante —o técnico— que sólo busca aumentar la productividad, descuidando meditar sobre el sentido más profundo del acontecer personal e

564 Esto ocurre —y esto da particular gravedad a lo que sucede—, a partir del ser como *eficacia* (*Wirksamkeit*) y *actividad efectiva* (*Wirken*). Cfr. "Superación de la metafísica". En *Conferencias y artículos*, ed. cit.; p. 88 (*GA* 7; p. 97). No se trata de algo exclusivamente humano.

565 Al respecto, remito al capítulo VIII —"La universidad en la época técnica"—, de mi libro *Heidegger y la época técnica*, Ed. Universitaria, Santiago, 1999.

566 Remito, acerca de esto, al capítulo IX —"Los medios de comunicación social"—, del libro recién señalado.

histórico (sin duda, en esto hay excepciones; no obstante, son sólo eso).

Pero la "mentalidad" tecnológica —esto es, la aperturidad del Dasein en su versión moderna—, ha mostrado radicales límites, lados sombríos, aspectos francamente oscuros. Ante todo, en los países altamente tecnologizados o, lo que es igual, plenamente modernos. Luego, en las sociedades a las que se pretende "desarrollar" mediante procesos de modernización en los cuales —sin que esas colectividades se den clara cuenta de ello— no se hace sino acentuar el poderío de la imposición sobre los seres humanos y su contorno. La acogida que brindan a este envío del ser se efectúa con un alborozo y una algarabía algo ingenuos y relativamente poco creadores desde un punto de vista histórico.

Las naciones llamadas "subdesarrolladas" o "en vías de desarrollo" —Chile, como es obvio, entre ellas—, reciben la modernidad —el señorío de la imposición—, sólo como la salvación, sin caer en la cuenta de que en eso —en la modernidad y en una recepción apresurada de ella, carente de precauciones y prudencia—, anida el más extremado peligro. En "Tiempo y ser" dice Heidegger: "Después que la técnica moderna ha erigido su dominio y poderío sobre la Tierra, no sólo ni principalmente giran en torno a nuestro planeta los *sputniks* y aparatos semejantes, sino que lo Ser como presencia, en el sentido de reservas calculables [*berechenbaren Bestandes*], habla pronto uniformemente a todos los habitantes de la Tierra, sin que aquellos que habitan los continentes extraeuropeos sepan propiamente de la proveniencia de esta determinación del Ser o, pues, puedan saber y quieran saber. (Y menos que nadie desean tal saber, evidentemente, los ocupados desarrollistas, que empujan hoy a los llamados

subdesarrollados hacia el campo auditivo de aquella interpelación del Ser que habla desde lo más propio de la técnica moderna.)"[567].

El peligro de que hablamos no se refiere sólo ni principalmente al hecho de que los aparatos técnicos puedan ser perjudiciales, dañinos o mortíferos; para determinar la consistencia de ese peligro no basta con tener presentes la contaminación del ambiente —urbano o rural—, la sobreexplotación de la naturaleza —rebajada a almacén de reservas de materias primas—, la destrucción de la capa de ozono de la atmósfera o los devastadores efectos de los accidentes en las plantas de energía nuclear. Tan peligroso como todo eso, y aún más, es la reducción de las personas a material humano, "la posibilidad de construir al hombre en su esencia puramente orgánica tal como se lo necesite: hábiles e inhábiles, discretos y tontos"[568], y la paulatina marginación

567 En *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit.; pp. 280 s. También. En *Tiempo y ser*, Editorial Tecnos, Madrid, 1999; p. 26. Trad. de Manuel Garrido ("Zeit und Sein", ed. cit.; p. 7).

568 "Martin Heidegger en diálogo. Entrevista del profesor Richard Wisser". En Marcos García de la Huerta: *La técnica y el Estado moderno*, Ediciones del Departamento de Estudios Humanísticos (Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas) de la Universidad de Chile, Santiago, 1980; pp. 179 s. (*Martin Heidegger im Gespräch*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1970; p. 73. Edición de Richard Wisser). Respecto de la biofísica, véase además: a) "Qué es y cómo se determina la *Physis*. Aristóteles Física B,1". En *Revista de Filosofía*, vol. XXI-XXII, Santiago de Chile, 1983; p. 19. Trad. de Francisco Soler. Ed. de Jorge Acevedo. También, en *Hitos*, ed. cit.; p. 214 (*GA* 9; p. 257). b) "Superación de la metafísica". En *Conferencias y artículos*, ed. cit.; p. 85 (*GA* 7; pp. 93 s.).

de los modos de pensar que no se inscriben dentro del rígido marco del pensamiento calculante o técnico[569].

De esta suerte, el pensar que discurre tras el sentido (*Sinn*) de todo acontecer —el pensar meditativo (*besinnliches Nachdenken*)— es puesto en un lugar periférico[570] desde el que no puede cumplir cabalmente su misión: evitar el velamiento del sentido y, por tanto, el absurdo (el pensamiento computante o técnico no alcanza, pues, a ser complementado con suficiencia)[571]; así, también, el hombre se siente explotado en múltiples relaciones (y no sólo económicas), tal como indica Ernst Jünger en un texto recogido por Heidegger[572].

El pensador compara la imposición con Jano Bifronte, queriendo decir que junto a ella se da otro envío del ser que abre un futuro nuevo en el seno del mundo técnico[573]. Se trata de la cuaternidad o unicuadridad (*das Geviert*: lo cuadrante, la cuaterna), esto es, la reunión en torno a las cosas del Cielo, la Tierra, los Mortales y los Divinos. Esta manifestación del ser —presumiblemente, matriz de toda otra—, ha sido constreñida por la imposición de tal modo que se mantiene velada y permanece en el retraimiento. Pero esa

569 Cfr. "La pregunta por la técnica"; ed. cit.; pp. 136 ss. (*GA* 7; pp. 26 ss.).

570 Los pensadores pasan a ser *emboscados*, en el lenguaje de Jünger. Cfr. de Ernst Jünger, *La emboscadura* (*Der Waldgang*), Ed. Tusquets, Barcelona, 1988. Trad. de Andrés Sánchez Pascual.

571 Cfr. *Serenidad*, ed. cit.; pp. 18 ss. (*Gelassenheit*, ed. cit.; pp. 14 ss.). Véase, además, el prólogo de Francisco Soler a *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit.; pp. 80 ss. En especial; pp. 83 ss.

572 Cfr. "En torno a la cuestión del ser". En *Hitos*, ed. cit.; p. 334 ("Zur Seinsfrage". *GA* 9; p. 412).

573 Cfr. *Seminario de Le Thor*, 1969, Editora Alción, ed. cit.; p. 66. (*Questions*, IV; p. 301; *GA* 15; p. 366).

constricción no ha hecho desaparecer la reunión de los cuatro alrededor de las cosas sino que, por el contrario, ha suscitado su irrupción, aunque sea en el ámbito de lo extraño e inhospitalario (*Unheimlichkeit*)[574].

Asumir en la forma apropiada estas dos figuras del ser es la gran tarea del hombre del porvenir. Esta tarea exige de pensadores y poetas un quehacer bien preciso: preparar en la palabra una morada al ser unitario que tiende a escindirse, vigilando para que la unidad ya resquebrajada se recupere y para que se restablezca un acogimiento armónico de las más radicales instancias históricas del presente.

574 Cfr. "En torno a la cuestión del ser". En *Hitos*, ed. cit.; p. 335 (*GA* 9; p. 414).

XII
La frase de Heidegger “la ciencia no piensa”, en el contexto de su meditación sobre la era técnica

§ 1. La ciencia no piensa

¿Por qué Heidegger dice que la ciencia no piensa? La pregunta no es fácil de contestar, sobre todo si se quiere ser entendido al responderla.

Un lugar clásico en que Heidegger señala que la ciencia no piensa es la lección primera de su curso *¿A qué se llama pensar?* o *¿Qué significa pensar?* "Esta afirmación —indica allí mismo—, resulta escandalosa". Pero no se arredra ante el escándalo, y prosigue así: "dejemos a la frase su carácter escandaloso, aun cuando apostillemos inmediatamente que, no obstante, la ciencia tiene que habérselas con el pensar en su propia forma especial"[575].

Sin duda, la tesis de Heidegger resulta chocante. Sin embargo, él no la enuncia de manera ingenua. Tampoco ignora las objeciones que, de inmediato, podrían hacerse a su postura. Comencemos con una obvia objeción, a la

575 *¿Qué significa pensar?*, Ed. Trotta, Madrid, 2005; p. 19. Trad. de Raúl Gabás Pallás. (*Gesamtausgabe* (*GA*), vol. 8: *Was heißt denken?*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2002; p. 9. Edición de Paola-Ludovika Coriando).

que alude en el tránsito de la primera a la segunda lección de *¿Qué significa pensar?* "En la universidad —indica—, es particularmente grande el peligro de entender mal lo que se refiere al pensamiento, en especial cuando se habla en forma explícita de las ciencias. Pues ¿en qué otro lugar se nos pide que nos rompamos la cabeza tanto como en los centros de investigación y docencia relacionados con el trabajo científico"[576]. Heidegger sería incoherente e injusto con la ciencia. Reconoce que en el trabajo científico las personas se rompen la cabeza como en ninguna otra parte. Estaría aceptando tácitamente, pues, que allí hay pensamiento, y de manera eminente. No obstante, insiste en que la ciencia no piensa; al parecer, con la más completa falta de ecuanimidad frente a la ciencia.

Pero, ¿hay, en efecto, falta de coherencia y de justicia con la ciencia? El mismo Heidegger dice que no. Refiriéndose a su propia meditación respecto de la ciencia hace esta aclaración: "Un pensador piensa solamente cuando persigue lo que habla *a favor* de una cosa. Todo hablar a la defensiva sólo tiene el sentido de proteger la cosa. En la medida en que en nuestro camino hemos de hablar de las ciencias, no nos pronunciamos contra ellas, sino a favor de ellas, a saber, en pro de la claridad acerca de su esencia. Y en ello está contenida ya la persuasión de que las ciencias son en sí algo esencialmente positivo. No obstante, su esencia no es tal como tiende a representarla la mentalidad de nuestras universidades"[577].

Cuando Heidegger afirma que la ciencia no piensa no se está pronunciando contra ella, sino a su favor, esto es,

576 Ibíd.; p. 76 (Ibíd.; p. 15 s.).

577 Ibíd. (Ibíd.; p. 16).

habla en pro de la claridad acerca de la esencia de la ciencia. Hablar en pro de la claridad de la esencia de la ciencia supone que esta es algo esencialmente positivo. "Cuando se establece una diferencia, una distinción y separación entre el pensar y la ciencia —nos advierte—, eso se considera de inmediato como una degradación de la ciencia. E incluso se teme que el pensamiento inicie las hostilidades contra la ciencia y perturbe la seriedad y el agrado en el trabajo científico"[578].

Tal consideración y tal temor nacen de un malentendido y originan un malentendido. Sería necesario superarlos.

Pero Heidegger añade algo más. Es preciso recordar que el libro en que hallamos la frase de que la ciencia no piensa recoge el último curso que dio en la Universidad de Friburgo antes de ser nombrado profesor emérito. Por tanto, su auditorio estaba lleno de científicos. Dada tal circunstancia, indica que los temores ante una posible actitud hostil del pensamiento contra la ciencia no son fundados, agregando que "en el caso de que lo fueran, carecería de tacto y gusto quien se alzara contra la ciencia en el recinto destinado a formarse en la ciencia. Por razones de tacto habría de evitarse aquí toda polémica. Y hemos de añadir otro motivo. En todo tipo de polémica se pierde de antemano la actitud del pensamiento. La función de un contradictor no es la del pensamiento"[579]. Heidegger, pues, no es ni un desatinado carente de tacto ni un contradictor de la ciencia; es un pensador respetuoso.

Pero, ¿es una afirmación *pensante* y *respetuosa* decir que la ciencia no piensa? ¿No parece todo lo contrario? Esa

578 Ibíd. (Ibíd.).

579 Ibíd. (Ibíd.).

apariencia engañosa habría que disiparla. Por lo pronto, indicando en qué sentido restringido toma Heidegger la palabra pensar en su afirmación sobre la ciencia.

La palabra *pensar* en este contexto se refiere al pensar *filosófico*. "Los filósofos —dice Heidegger—, son los "pensadores". Así se llaman porque propiamente el pensamiento tiene su escenario en la filosofía"[580]. Por tanto, podemos llegar a una primera y modesta conclusión que esclarece un tanto la chocante determinación de la ciencia antes indicada. La ciencia no piensa en el sentido del *pensar filosófico*.

En una entrevista efectuada en 1969, Richard Wisser le hace una pregunta a Heidegger que le permite a este precisar el alcance de su famosa frase sobre la ciencia. La pregunta es formulada así: "Dos cosas son siempre puestas por usted en cuestión y puestas como cuestionables: la *pretensión de dominio de la ciencia* y una comprensión de la *técnica* que no ve en ella sino un medio apto para llegar más rápidamente a una meta deseada. Justamente en nuestro tiempo, en que los hombres esperan todo de la ciencia y en el que se les demuestra en transmisiones de televisión mundiales que el hombre alcanza por la técnica lo que se proponga, justamente en este tiempo, sus pensamientos sobre las ciencias y sobre la esencia de la técnica causan muchos dolores de cabeza; *en primer lugar*, ¿qué quiere decir usted cuando afirma: la "ciencia no piensa"?".

La respuesta de Heidegger: "Para comenzar primero con los dolores de cabeza. Los encuentro muy sanos. Hoy día hay demasiado pocos dolores de cabeza en el mundo y una gran falta de pensamiento que justamente va con el olvido del ser. Y esa frase, la ciencia no piensa, que causó

580 Ibíd.; p. 16 (Ibíd.; p. 6).

gran sensación cuando la dije en una lección en Friburgo, significa: la *ciencia* no se mueve en la *dimensión de la filosofía*, pero está, sin que ella lo sepa, *referida* a esa dimensión. Por ejemplo, la física se mueve en espacio, tiempo y movimiento; lo que sea movimiento, lo que sea espacio, lo que sea tiempo, no lo puede decidir la ciencia *en cuanto* [*als*] ciencia; entonces, la ciencia no *piensa*; no *puede* en *este* sentido pensar con sus métodos. Yo no puedo, por ejemplo, con métodos físicos decir lo que sea la física. Lo que sea la física yo sólo lo puedo pensar a la manera del preguntar filosófico. La frase la ciencia no piensa no es *ninguna objeción*, sino solamente una *constatación* de la estructura interna de la ciencia; a su esencia pertenece que ella esté referida, por una parte, a lo que piensa la filosofía y, por otra parte, ella misma, sin embargo, olvida esto que hay que pensar y no lo considera"[581].

La ciencia no piensa ni puede pensar con sus propios métodos lo que está a la base de lo que se ha llamado sus conceptos fundamentales, que corresponden al ámbito al que está referida[582]. Esto no quiere decir que los científicos no piensen y ni siquiera puedan pensar en tales asuntos. Pueden hacerlo, y, de hecho, lo hacen y, al parecer, muy bien

581 En Marcos García de la Huerta I., *La técnica y el Estado moderno*, Ediciones del Departamento de Estudios Humanísticos de la Universidad de Chile, Santiago, 1980; p. 176. La cursiva de *en cuanto* es mía. ("Martin Heidegger im Gespräch (17. September 1969)", *GA* 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, 2000; pp. 705 ss. Edición de Hermann Heidegger)

582 Precisiones al respecto, en el ensayo "Ciencia y meditación", de Heidegger, recogido en *Filosofía, ciencia y técnica*, Ed. Universitaria, Santiago, 5ª ed., 2007; pp. 181 ss. Trad. de Francisco Soler. También, en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994; pp. 56 ss. Trad. de Eustaquio Barjau (*GA* 7: *Vorträge und Aufsätze*, 2000; pp. 60 ss. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann)

además. Pero esta tarea no la llevan a cabo poniendo en juego los métodos de las ciencias, sino planteando preguntas en un estilo filosófico. En esto reside una vinculación decisiva de la ciencia con la filosofía, la que habitualmente es desatendida.

Por cierto, en este planteo no se está proponiendo que la filosofía sea superior a las ciencias; menos aún se sugeriría una superioridad personal del filósofo sobre el científico.

Que el físico no pueda definir la física mediante una medición propia del método de la física, no significa que no pueda hacerlo en absoluto. Le "basta" con abandonar el método científico y adoptar una actitud filosófica para procurar llegar a una determinación de su ciencia[583].

Probablemente, esta tarea no es fácil de realizar, dado que, como indica Heidegger, habría que reconocer "el abismo que media entre el pensar [filosófico] y las ciencias", abismo "que media entre ambos polos como infranqueable. Aquí no hay ningún puente —agrega—, hay solamente un salto"[584].

El habérselas de la ciencia con el pensar en su propia forma especial sólo sería auténtica y, en consecuencia, fructífera, a través de ese salto[585]. Por eso —añade Heidegger—, son perjudiciales todos los puentes provisionales y los puen-

583 François Fédier advierte con energía que cuando Heidegger dice en *Was heißt denken?* que "la ciencia no piensa" no tiene la intención de menospreciar la ciencia. Agrega que en la ciencia —y Heidegger estaría de acuerdo con lo que afirma— hay manifestaciones de ingenio y de genialidad incomparables. Cfr. *L'humanisme en question. Pour aborder la lecture de la* Lettre sur l'humanisme *de Martin Heidegger*, Les Éditions du Cerf, París, 2012; p. 83.

584 *¿Qué significa pensar?*, ed. cit.; p. 19 (*GA* 8; p. 10).

585 Ibíd. (Ibíd.).

tes de vía estrecha que precisamente hoy quieren instalar un cómodo tráfico recíproco entre el pensar y las ciencias"[586].

Pero no querría desviarme del tema principal. ¿En qué sentido la ciencia no piensa?

§ 2. Los límites de la ciencia: "Ciencia y meditación"

En un breve ensayo, "Ciencia y meditación", Heidegger nos indica que una manifestación de que la ciencia no piensa reside en que no está en condiciones de autodefinirse recurriendo a los métodos que pone en juego *en cuanto ciencia.* Da ejemplos que pueden resultar esclarecedores. "La Física —dice—, en cuanto Física no puede hacer ninguna afirmación sobre la Física. Todas las afirmaciones de la Física hablan físicamente. La Física misma no es un objeto de posibles experimentos físicos. Lo mismo vale para la Filología. En cuanto teoría de la lengua y de la literatura no es nunca un objeto posible que pueda ser tratado filológicamente. Lo dicho vale para toda ciencia"[587].

El mismo Heidegger se encarga de ponerse un problema. Dice: "Pero podría hacerse una objeción: la Historiografía en cuanto ciencia, al igual que las restantes ciencias, tiene una historia. Entonces, la ciencia histórica puede tratarse [u observarse] a sí misma, en el sentido de su temática y de su método"[588]. Heidegger reconoce que es así. Pero indica que ese autotratamiento o autoobservación tiene un

586 Ibíd. (Ibíd.).

587 *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit.; p. 180 — *Conferencias y artículos*, ed. cit.; p. 46 (*GA* 7; p. 59).

588 Ibíd.; p. 180 s. — Ibíd.; p. 47 (Ibíd.; p. 59 s.).

límite decisivo: no alcanza lo esencial. Y da otro ejemplo —muy esclarecedor, en mi opinión—, para reafirmar su tesis. Afirma: "Ciertamente. La Historiografía abarca [o aprehende] por medio de tal tratamiento [u observación] la ciencia que ella es. Sólo que la Historiografía no abarca [o no aprehende] nunca con eso su esencia en cuanto historiografía, es decir, en cuanto ciencia. Si se quiere afirmar algo sobre la matemática en cuanto teoría —este sería el ejemplo especialmente esclarecedor—, entonces se tiene que abandonar el campo de objetos de la Matemática y su modo de concebir. No se puede nunca establecer por medio de un cálculo matemático qué sea la Matemática en sí misma"[589].

Así como las ciencias no pueden autodefinirse *mediante sus métodos* —eso es lo que hemos querido establecer o sugerir—, tampoco pueden a través de ellos definir *suficientemente* aquello sobre lo que versan. La naturaleza, en el caso de la física; la historia, en el caso de la historiografía; el hombre, en el de la psiquiatría; la lengua, en el de la filología. Todo eso —naturaleza, historia, hombre, lengua—, pertenece a lo que para las ciencias queda como inabarcable o irrodeable. "Si las ciencias —dice Heidegger—, por sí mismas pudieran encontrar en sí lo inabarcable citado, tendrían ante todo que estar en condiciones de concebir su propia esencia. Pero —como lo establecimos o sugerimos antes—, ellas no están nunca en condición de hacerlo"[590].

Tomemos el ejemplo de la psiquiatría. Dice Heidegger: "La Psiquiatría trata de la vida psíquica humana en sus manifestaciones patológicas y, por tanto, sanas. Ella concibe esto desde la objetidad [u obstancia: Gegenständigkeit] de la

589 Ibíd.; p. 181 — Ibíd.; p. 47 (Ibíd.; p. 60).

590 Ibíd.; p. 180 — Ibíd.; p. 46 (Ibíd.; p. 59).

unidad corporal-espiritual-psíquica de todo el hombre. En la objetidad [u obstancia] de la Psiquiatría se ex-pone en cada caso la existencia [Dasein] humana ya presente. El ser-ahí [Da-sein] en donde ec-siste [ek-sistiert] el hombre en cuanto hombre, queda como lo inabarcable para la Psiquiatría"[591]. ¿Qué quiere decir esto? Ciertamente, no se está diciendo que la psiquiatría carece de toda noción sobre el hombre. Sin duda, tiene vastos conocimientos acerca de él. Probablemente, más que la filosofía. Sin embargo, *el vínculo* entre el hombre y lo que Heidegger llama el ser queda al margen de esa disciplina como tal. Como ese vínculo —la ec-sistencia (*Ek-sistenz*)—, es decisivo para Heidegger, puede afirmar que a la psiquiatría *en cuanto tal* se le escapa *lo más propio* del hombre y que, por tanto, el hombre queda para ella como lo irrodeable o inabarcable (*Unumgängliche*).

Hago resaltar este ejemplo porque dentro de "Ciencia y meditación" es breve. Además, porque Heidegger trabajó durante varios años —desde 1959 hasta 1969—, con un grupo de psiquiatras encabezados por Medard Boss en una nueva fundamentación *filosófica* de la psiquiatría. Al comienzo tropezó con la incomprensión, antipatía y rechazo de una serie de médicos afincados en la "ciencia pura" y el psicoanálisis. No obstante, con el paso del tiempo esas resistencias fueron atenuándose. Hoy funciona, con sede en Suiza, una escuela psiquiátrica que se basa en lo que se ha llamado *Análisis* del Dasein o *Análisis* de la existencia (*Daseinsanalyse*), el cual se funda en la *analítica* existencial o existenciaria del Dasein (*existenziale Analytik des Daseins*) expuesta en *Ser y tiempo* y, en general, en el pensamiento de

591 Ibíd.; p. 178 — Ibíd.; p. 54 (Ibíd.; p. 57 s.).

Heidegger[592]. Los escritos reunidos bajo el título *Seminarios de Zollikon* son el documento más importante respecto de este punto. Medard Boss atestigua en ellos que Heidegger vio en sus encuentros con los psiquiatras con los que trabajó durante más de una década "la posibilidad de que sus intuiciones filosóficas no permanecieran inmóviles en las aulas de los filósofos, sino que pudieran beneficiar a numerosos seres humanos y sobre todo también a los necesitados". Al mismo tiempo, añade Boss, "con su actitud frente a nuestro círculo de Zollikon demostró que no solamente sabía decir y escribir de la forma suprema de la proximidad, sino que él también estaba dispuesto a vivirla de manera ejemplar. Él ejemplificaba el *cuidado* desinteresado y amoroso *que se anticipa* al otro ser humano dejándolo en libertad"[593].

§ 3. Hipótesis desde las cuales se trata de explicar que la ciencia no piensa. Pensar calculador y pensar meditativo

Retomo lo anterior. Si lo irrodeable o inabarcable queda para la ciencia como lo inaccesible, el ser mismo —el asunto del pensar filosófico—, también permanece inaccesible a la ciencia *como tal*. Lo irrodeable inaccesible (o lo inabarcable

592 Hay una escuela semejante en Brasil. Por otra parte, hago notar que Françoise Dastur —a quien cito más adelante—, es presidenta honoraria de la École Française de Daseinsanalyse —vinculada a los Archivos Husserl de París—, de la que fue fundadora.

593 Martin Heidegger, "*Seminarios de Zollikon*. Protocolos. Diálogos. Cartas", Edición de Medard Boss. Red Utopía Asociación Civil/Jitanjáfora Morelia Editorial, Morelia, Michoacán, México, 2007; pp. 14 s. Trad. de Ángel Xolocotzi Yáñez ("*Zollikoner Seminare*: Protokolle - Zwiegspräche-Briefe", Frankfurt a. M.: Klostermann, 1994; pp. XII s. Edición de Medard Boss).

inaccesible: *das unzugängliche Unumgängliche*) constituye para Heidegger lo que denomina "situación latente" o "estado de cosas imperceptible" o "estado de cosas inadvertido" (*unscheinbare Sachverhalt*) de la ciencia[594]. Heidegger se limita a indicar acerca de ello en "Ciencia y meditación". Utilizando un par de metáforas señala hacia esa situación o estado de cosas situado en el paraje donde enraizaría la esencia de la ciencia. Dice: "La situación latente —o estado de cosas inadvertido—, se oculta en las ciencias. Pero no está en ellas como la manzana en el cesto. Más bien tendríamos que decir: las ciencias, por su parte, descansan en la situación latente —o estado de cosas inadvertido [unscheinbare Sachverhalt]—, como el río en su fuente"[595].

Añade Heidegger: "Nos contentamos con indicar hacia la situación latente. Para determinar lo que sea esta en sí misma, se exigiría un nuevo preguntar. Sin embargo, ahora y mediante la indicación hacia la situación latente, estamos referidos a un camino que conduce hacia lo digno de ser preguntado [das Fragwürdige]"[596].

Para Heidegger, lo digno de ser preguntado por antonomasia es el ser. El ser queda inaccesible para la ciencia como tal.

Podríamos plantear algunas hipótesis para tratar de explicar lo dicho anteriormente.

Primera hipótesis: la situación latente o estado de cosas inadvertido podría ser visto, aunque sin ser propiamente observado, "porque se considera insuficientemente y rara

594 *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit.; p. 179 ss. — *Conferencias y artículos*, ed. cit.; pp. 57 ss. (*GA* 7; pp. 58 ss.).

595 Ibíd.; p. 183 — Ibíd.; p. 58 (Ibíd.; p. 62).

596 Ibíd.; pp. 183 s. — Ibíd.; pp. 58 s. (Ibíd.; pp. 62 s.).

vez la esencia de la ciencia"[597]. Heidegger considera débil la última parte de la hipótesis. "Esto último —a saber, que no se considera con suficiente frecuencia la esencia de la ciencia—, apenas podría afirmarlo nadie con fundamento —advierte—. Al contrario: muchos testimonios hablan a favor de que hoy en día, no sólo por la Física sino por todas las ciencias pasa una extraña inquietud". Más aún: "antes, en los pasados siglos de la historia occidental del espíritu y de las ciencias, se hicieron reiterados ensayos para delimitar la esencia de las ciencias. El vehemente e incesante esfuerzo en esto es, sobre todo, un rasgo fundamental de la Edad Moderna. Entonces, ¿cómo pudo quedar inobservada [o inadvertida] aquella situación [o estado de cosas]?"[598].

Volviendo su vista hacia la Época Contemporánea, insiste Heidegger "en las múltiples dilucidaciones que se han hecho [actualmente] sobre las ciencias. Hoy en día —añade—, se filosofa sobre las ciencias desde los más diversos puntos de vista. En estos esfuerzos por parte de la Filosofía nos encontramos con las autopresentaciones que están intentando las ciencias por todas partes, en forma de esbozos sintéticos y contando la historia de la ciencia"[599]. En esta misma línea de pensamiento, Ortega advierte en su curso *¿Qué es filosofía?*, de 1929, que ha sido paradójico "que después de tanta teoría del conocimiento fabricada por los filósofos tuvieran que encargarse los físicos mismos de dar la última precisión al carácter de su conocimiento"[600].

597 Ibíd.; pp. 181 ss. — Ibíd.; p. 57 (Ibíd.; p. 60).

598 Ibíd.; p. 182 — Ibíd.; p. 57 (Ibíd.; pp. 60 ss.).

599 Ibíd.; p. 182 — Ibíd.; pp. 57 ss. (Ibíd.; p. 61).

600 *Obras Completas*, vol. VIII, Madrid: Fundación J. Ortega y Gasset/ Ed. Taurus, 2008; p. 259.

Por ende, queda descartada la hipótesis según la cual la situación latente queda inadvertida para la ciencia debido al poco interés por la esencia de la ciencia y a los escasos intentos que se habrían efectuado para dilucidar tal esencia por parte de la filosofía y de la misma ciencia.

Una segunda hipótesis: la situación latente —en que está inmersa la ciencia como el río en su fuente—, y lo más digno de ser preguntado —el ser mismo—, no nos llaman la atención, de tal modo que los hombres no nos fijamos ni en la una ni en el otro[601]. Esta hipótesis responsabilizaría al ser humano de la ocultación de esas instancias. Cierta negligencia suya sería la causa de la falta de saber respecto de la situación latente y del ser en general. Heidegger considera equivocada esta hipótesis. Respecto de la situación latente, nos dice que su latencia no se funda en una conducta cognoscitiva defectuosa del hombre. "Lo latente de la situación latente —afirma—, se funda más bien en que esta no aparece por sí misma. En lo inabarcable inaccesible *en cuanto tal* yace el que se la pase continuamente por alto"[602].

Algo semejante ocurre respecto del ser mismo, y no sólo en su relación con la ciencia; "el hecho de que no pensemos —señala Heidegger en su libro *¿Qué significa pensar?*—, de ninguna manera se debe a que el hombre [—no sólo la ciencia—,] todavía no se dirija en medida suficiente a lo que originalmente quisiera ser pensado, que en su esencia permanece como lo que ha de pensarse. Nuestra tardanza

601 *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit.; pp. 182 s. — *Conferencia y artículos*, ed. cit.; p. 58 (*GA* 7; pp. 61 s.).

602 Ibíd.; p. 183. Énfasis añadido — Ibíd.; p. 58 (Ibíd.; p. 61).

procede, más bien, de que lo merecedor mismo de ser pensado [—el ser—,] se aparta del hombre"[603].

Por tanto, en el seno del asunto planteado hay un desplazamiento: la ocultación del estado de cosas inadvertido y del ser mismo no se debe sólo ni principalmente a factores puramente humanos —descuido, negligencia, esfuerzos mal orientados, empresas teoréticas malogradas—, sino, más bien, a que el uno y el otro tienden a la ocultación; más todavía; para Heidegger, lo más propio del ser mismo consiste en su quedar retraído, en su apartarse del hombre. En ese sentido interpreta el fragmento 123 de Heráclito: *Physis kryptesthai phileî*: "Lo más propio del brotar en ser es su quedar retraído"[604].

Una tercera hipótesis: la ciencia no alcanza los estratos más profundos de lo real —esto es, el ser mismo—, porque su esfuerzo pensante ha sido mal dirigido y deficientemente realizado. Heidegger se opone frontalmente a ella. La ciencia no alcanza el ser mismo porque no puede alcanzarlo dada su propia estructura interna, la que la inscribe en lo que Heidegger llama pensar calculante (*rechnendes Denken*). Por definición, al pensar calculante o técnico[605]

603 *¿Qué significa pensar?*, ed. cit.; p. 18 (*GA* 8; p. 8).

604 Heidegger trabaja detalladamente este fragmento en la obra *Heráclito*, El hilo de Ariadna/Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Buenos Aires, 2012; pp. 131 ss. Trad. de Carlos Másmela (*GA* 55: Heraklit, 3ª ed., 1994; pp. 109 ss. Ed. de Manfred S. Frings). Véase el Prólogo de Soler a *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit.; p. 57. Además, de François Fédier, *Entendre* Heidegger *et autres exercices d'écoute*, París: Le Grand Souffle, 2008; pp. 82 s.

605 Respecto del vínculo entre ciencia y esencia de la técnica, Jean Patočka ofrece interesantes observaciones en su conferencia "Los peligros de la tecnificación de la ciencia en Edmund Husserl y la esencia de la técnica como peligro en Martin Heidegger" (1973),

le está negado el acceso al ser como tal. Para aclarar este punto recurriremos a la conferencia de Heidegger titulada *Serenidad.*

Pero antes hagamos un breve puente hacia ella a través de la conferencia que hemos venido citando. En "Ciencia y meditación" se alude a la serenidad (*Gelassenheit*). "Meditación —leemos allí—, es la serenidad respecto de lo digno de ser preguntado"[606]. Y explicitando eso, dice Heidegger: "Seguir el camino que un asunto ya ha tomado por sí mismo, se dice en alemán sinnan, sinnen. Introducirse en el sentido [*Sinn*] es la esencia de la meditación [*Besinnung*]"[607].

En *Serenidad* entra en mayores detalles a propósito de la confrontación entre pensar calculante y pensar meditativo. Refiriéndose al primer tipo de pensar —el calculante—, dice: "Su peculiaridad consiste en que cuando planificamos, investigamos, organizamos una empresa, contamos ya siempre con circunstancias dadas. Las tomamos en cuenta con la calculada intención de unas finalidades determinadas. Contamos de antemano con determinados resultados. Este cálculo caracteriza a todo pensar planificador e investigador. Semejante pensar sigue siendo cálculo aun cuando no opere con números ni ponga en movimiento máquinas de sumar ni calculadoras electrónicas. El pensamiento que cuenta, calcula; calcula posibilidades continuamente nuevas, con

---

recogida en *El movimiento de la existencia humana*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2004. Presentación de Agustín Serrano de Haro. Trad. de Teresa Padilla.

606 *Conferencia y artículos*, ed. cit.; p. 59 — *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit.; p. 184 (*GA* 7; p. 63).

607 *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit.; p. 184 — *Conferencias y artículos*, ed. cit.; p. 59 (*GA* 7; p. 63).

perspectivas más ricas y a la vez más económicas. El pensamiento calculador no es un pensar meditativo"[608].

El pensar meditativo (*das besinnliche Nachdenken*), frente al calculador, se caracteriza por pensar "en pos del sentido [Sinn] que impera en todo cuanto es"[609].

La ciencia sería un modo del pensar calculador. No se trata, pues, de que en ella haya una ausencia absoluta de pensamiento. Lo que no hay en ella, *en tanto ciencia*, es un pensar meditativo.

"Hay así dos tipos de pensar —agrega Heidegger—, cada uno de los cuales es, a su vez y a su manera, justificado y necesario: el pensar calculador y el pensar meditativo [das rechnende Denken und das besinnliche Nachdenken]"[610].

Se ve, pues, que Heidegger no adopta una actitud desdeñosa frente al pensar calculador; es justificado y necesario; sin él no podríamos vivir y, por tanto, el pensar meditativo sería imposible. No se trata, por tanto, de contraponerlos de una manera excluyente, sino de distinguirlos de un modo integrativo dentro de nuestra existencia. Fédier declara taxativamente que tanto la *téchne* como el pensar calculante son modos de pensamiento, y que las observaciones de Heidegger al respecto no constituyen una execración ni de la primera ni del segundo[611].

Por ende, la frase "la ciencia no piensa" quedaría así, en principio, explicada y suficientemente matizada; habríamos

608 *Serenidad*, Eds. del Serbal, Barcelona; p. 18. Trad. de Yves Zimmermann (*Gelassenheit*, *GA* 16; pp. 519 ss.).

609 Ibíd. (Ibíd.; p. 520).

610 Ibíd. (Ibíd.).

611 Cfr. *L'humanisme en question*, ed. cit.; p. 279.

mostrado, brevemente y en bosquejo, su alcance y sus límites.

Tendríamos que añadir, destacándolo, que el hecho de que la ciencia no piense, *en el sentido ya indicado*, es una ventaja decisiva para ella, no un inconveniente. "El hecho de que la ciencia no pueda *pensar* [o no sepa *pensar*] —dice Heidegger—, no es una carencia [o un defecto], sino una ventaja. Esta ventaja le asegura a la ciencia la posibilidad de introducirse en cada zona de objetos según el modo de investigación y de instalarse en aquella"[612].

Insiste Heidegger: "la ciencia [...] no piensa ni puede pensar, y, por cierto, para su propio bien, o sea, para asegurar la propia marcha que ella se ha fijado"[613]. Y luego establece de manera sorprendente, a primera vista, una jerarquización inesperada y una diferenciación rotunda entre ciencia y pensar. En sus palabras: "*La esencia* de los respectivos ámbitos [de las ciencias] —la historia, el arte, la poesía, el lenguaje, la naturaleza, el hombre, Dios—, permanece inaccesible a las ciencias. Y a la vez estas caerían constantemente en el vacío si no se movieran dentro de sus propios ámbitos. La esencia de tales ámbitos es el asunto del pensamiento. En cuanto las ciencias *como* tales [*als* Wissenschaften] no tienen ningún acceso a ese asunto, hemos de decir que ellas no piensan. Lo dicho suena en un primer momento a cierta presunción, como si el pensamiento se tuviera a sí mismo por superior a las ciencias. Esa presunción sería injustificada allí donde se diere. Pues, precisamente porque el pensamiento se mueve allí donde podría pensar la esencia de

612 "¿Qué quiere decir pensar?", *Conferencias y artículos*, ed. cit.; p. 117 — "¿A qué se llama pensar?", *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit.; pp. 270 s. ("Was heißt denken", *GA* 7; p. 133).

613 *¿Qué significa pensar?*, ed. cit.; p. 19 (*GA* 8; p. 9).

la historia, del arte, del lenguaje, de la naturaleza, pero se mueve allí en tal manera que todavía no es capaz de pensarla, en consecuencia el pensamiento sabe mucho menos que las ciencias. Estas exhiben su nombre con pleno derecho, pues saben infinitamente más que el pensar"[614].

§ 4. Esencia, ser, unicuadridad, *Ge-stell*

Hay algunas cuestiones de especial importancia sobre las cuales vuelvo. En primer lugar, sobre la esencia. ¿Qué es lo esencial? Ciertas personas —algunos filósofos de las ciencias y algunos científicos, entre ellas—, suelen molestarse ante esta palabra. Sospechan que cuando se habla de esencia no se está hablando de nada o, al menos, de nada inteligible. ¿De qué se está hablando cuando buscamos la esencia? Heidegger habla mucho de la esencia. Recuérdese, por ejemplo, su *Parménides*[615]. Por lo mismo, en varios lugares procura aclarar lo que quiere decir con esa palabra. En sus conferencias sobre "La esencia del habla" se enfrenta a este asunto. "Este título —dice—, "La esencia del habla", suena más bien presuntuoso, como si aquí fuera cuestión de dar a conocer información certera sobre la esencia del habla. Además, el título se presenta formalmente de modo casi demasiado familiar, como: la esencia del arte, la esencia de la libertad, la esencia de la técnica, la esencia de la verdad, la esencia de la religión, etc. Estamos ya cansados de la acumulación de esencias, por motivos que no acaba-

614 Ibíd.; p. 76 (Ibíd.; pp. 35 ss.).

615 *Parménides*, Ed. Akal, Madrid, 2005. Trad. de Carlos Másmela (*GA* 54: *Parmenides*, 1982. Edición de Manfred S. Frings).

mos de percibir del todo"[616]. El mismo Heidegger se siente inquieto, pues, del problema implícito en el uso de la palabra esencia, el cual, por cierto, no pretendemos resolver ahora. Sin embargo, queremos recoger algunas señales que da el filósofo al respecto.

En esas mismas conferencias, Heidegger recuerda que "el 'qué es' (*Wassein*), contiene desde Platón lo que habitualmente denominamos *das Wesen, essentia,* la esencia de una cosa. La esencia así entendida se enmarca en lo que más tarde se denomina *der Begriff,* el concepto, *die Vorstellung,* la representación, con la ayuda de los que nos procuramos y asimos lo que una cosa es". Pero Heidegger quiere desprenderse de esas nociones de esencia, y propone entender esencia de otra manera, a saber, "como verbo; *wesend,* 'esenciante', en el sentido de presente y ausente (*Wesend wie anwesend und abwesend*). 'Esencia' significa perdurar, permanecer. Con todo, la expresión *es west,* lo 'esenciante', dice más que sólo: esto perdura y permanece. *Es west* quiere decir: esto 'esencia' en presencia (*es west an*) y perdurando nos concierne, nos en-camina y nos de-manda. La esencia entendida de este modo nombra lo que perdura (*das Währende*), lo que viene hacia nosotros y en todo nos concierne porque en-camina"[617].

Esta manera de asumir la esencia es desconcertante; a menos que la insertemos en la totalidad del pensamiento de Heidegger. Es lo que muy brevemente hace François Fédier al traducir el título de estas conferencias como "El

616 *De camino al habla*, Eds. del Serbal, Barcelona, 1990; p. 156. Trad. de Yves Zimmermann. (*GA* 12: *Unterwegs zur Sprache*; p. 164).

617 Ibíd.; p. 180 (Ibíd.; pp. 189 ss.).

despliegue de la palabra"[618]. Pero, ¿a qué nos referimos con *despliegue*? ¿Qué es lo que *en última instancia* se despliega? ¿Qué es *lo que piensa* el pensamiento cuando se dirige hacia *lo esencial*? Hay algo que, por así decirlo, ostenta de manera eminente los cuatro caracteres de la esencia, de lo que se despliega. Estos caracteres son: 1. Perdura. 2. Viene hacia nosotros. 3. Nos concierne en todo. 4. En-camina. Lo que ostenta estos caracteres es lo que Heidegger llama el *ser*. El ser es lo que *en primera y última instancia* constituye la esencia. Más aún: sugiere Heidegger que, quizás (*vielleicht*), constituya la única esencia[619] (o la esencia en sentido primordial). Por tanto, todas las esencias remitirían finalmente a lo que *tal vez* sea lo único que *dura* (*währt*) *encaminándonos*: el ser, *la* esencia.

Legítimamente, puede llamar la atención el primer carácter nombrado: la duración. ¿Es que Heidegger vuelve al viejo substancialismo, después de haberlo rechazado con energía en *Ser y tiempo*? Fédier nos da una explicación iluminadora al dilucidar más ampliamente lo que quiere decir Heidegger con la palabra *Wesen*. "Cuando da indicaciones sobre [el sustantivo] "Wesen" —advierte—, Heidegger lo aproxima de buen grado al verbo "währen" [durar] que no es, de hecho, sino el durativo del [verbo] "wesen". Basta con considerar esto: durar, en sentido pleno, no implica en modo alguno la inmutabilidad (¿es necesario agregar: todo lo contrario?) —basta con haber notado esto para comenzar

618 *Acheminement vers la parole*, París: Gallimard, 1976; pp. 141, 11, 203. Trad. de Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier y François Fédier. Edición de F. Fédier.

619 *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit.; p. 149 — *Conferencias y artículos*, ed. cit.; p. 33 (*GA* 7; p. 32).

a ver el *abismo* que separa la esencia (en sentido tradicional) de lo que Heidegger entiende con 'Wesen'"[620].

En las conferencias antes aludidas Heidegger destaca *una destinación* del ser: la unicuadridad (*das Geviert*). Habría que considerar otra, a la que alude sin nombrarla: la imposición o el Dispositivo (*das Ge-stell*). Abordemos esto.

La unicuadridad, cuaternidad, cuadrante o cuaterna nombra la reunión de los cuatro: cielo y tierra, mortales y divinos; o tierra y cielo, dios y hombre[621]. Se trata probablemente de la destinación primordial y matriz del ser. Heidegger habla de las regiones de la cuaternidad del mundo, de las cuatro regiones del mundo o de la cuaternidad del mundo[622]. El juego del mundo es lo que perdura, viene hacia nosotros, nos concierne en todo, nos en-camina. Pensar lo esencial es pensar el ser, es dejarse interpelar por el juego del mundo, correspondiéndole. No se trata, pues, de captar intuitivamente algo, ni menos aún de capturar conceptualmente la unicuadridad. Se trata, en otras palabras, de "retornar adonde (propiamente) ya nos hallamos"[623]. Por cierto, la ciencia *como tal* nada tiene que ver con el pensar así entendido.

Para referirse al ser como la unicuadridad Heidegger escribe la palabra ser tachándola con un aspa o cruz de san

620 *Entendre* Heidegger *et autres exercices d'écoute*, ed. cit.; pp. 77 ss. Véase, también, respecto de "Wesen", *L'humanisme en question*, ed. cit.; pp. 105-109. Además, el artículo "Essence", del "Dictionnaire Martin Heidegger. Vocabulaire polyphonique de sa pensée" (bajo la dirección de Philippe Arjakovsky, François Fédier y Hadrien France-Lanord). Éditions du Cerf, París, 2013

621 *De camino al habla*, ed. cit.; p. 192 (*GA* 12; p. 202)

622 Ibíd.; pp. 189 s.; p. 193 (Ibíd.; p. 200; p. 203).

623 Ibíd.; p. 170 (Ibíd.; p. 180)

Andrés. Con esa grafía quiere decir que no se refiere al ser tradicionalmente entendido; dicho en breve, no apunta en absoluto al ser como objeto. Pero hay más. "Esa tachadura en forma de aspa —explica—, en principio sólo trata de impedir la costumbre —casi imposible de erradicar— de representarnos al ser como algo que está y subsiste por sí mismo y de cuando en cuando aparece frente al hombre. De acuerdo con esta representación, parece como si el hombre estuviese excluido fuera del "ser". Pero no sólo no está fuera, es decir, no sólo está comprendido dentro del "ser", sino que, usando al ser humano, el "ser" se ve abocado a renunciar a la apariencia del para-sí, motivo por el que tiene otra esencia distinta de la que le gustaría a la representación de un tipo de compendio que abarca la relación sujeto-objeto. Después de lo dicho, el signo del aspa no puede ser un signo meramente negativo de tachadura. Por el contrario, lo que hace es señalar las cuatro regiones del conjunto integrado por los cuatro y su reagrupamiento en el punto en que se cruza el aspa"[624]. A estas cuatro regiones se refiere más ampliamente en "Construir Habitar Pensar", "La cosa" y "...poéticamente habita el hombre..."[625].

Recojamos este planteo: el hombre como mortal, como el habitante, no está fuera del ser y frente a él —como el sujeto frente al objeto—, sino que se inscribe en el ser, habita en él. Precisamente, esta unión de ser y hombre (o *Dasein*) es el acontecimiento apropiador o de transpropiación (*Ereignis*). Y así como se puede ver esto a propósito del ser como la unicuadridad, también es posible verlo a

624 *Hitos*, Madrid: Alianza, 2000; pp. 332 s. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. (*GA* 9: *Wegmarken*, 1976; p. 411. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann)

625 Véase *Conferencias y artículos* (*GA* 7).

propósito del ser como das *Gestell*, la im-posición, lo dispuesto. En "El principio de identidad" Heidegger lo muestra. Allí indica, hablando de la im-posición, la esencia de la técnica moderna, que "el juego de propiación en que el hombre y el ser se transpropian recíprocamente" es lo que nombra *Ereignis*[626]. En "El camino al habla" aborda también el asunto: "En la medida en que el *Dispositivo* (*Ge-stell*) desafía al hombre, o sea, lo reta a atender (*bestellen*) a todo lo presente como un inventario (*Bestand*) técnico, la unidad de todos los modos de puesta en posición —el Dispositivo—, se *despliega* (*west*) según el modo del acontecimiento apropiador o de transpropiación (*Ereignis*) y esto de tal manera que al mismo tiempo disimula (*verstellt*) a este último porque todo cometido (*Bestellen*) se ve remitido al pensamiento calculador y así habla el lenguaje del Dispositivo. El habla está desafiada a corresponder en todos los sentidos a la disponibilidad (*Bestellbarkeit*) técnica de todo lo presente"[627]. Espero que lo que acabo de decir se clarifique con lo que agregaré más adelante sobre lo *Gestell*. En cualquier caso, traigo a colación lo que relata Jean Beaufret acerca de *Ereignis*. Hacia el final del último seminario de Le Thor, en 1969, Heidegger le hizo la siguiente declaración incidental: Desde la *Carta sobre el humanismo*, continúo diciendo *Sein*, ser, pero pienso *Ereignis*, acontecimiento apropiador[628].

626 Cfr. *Identidad y diferencia*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1988; pp. 84 ss. Ed. bilingüe de Arturo Leyte. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte (*GA* 11: *Identität und Differenz*, 2006; p. 45. Edición de F.-W. von Herrmann).

627 *De camino al habla*, ed. cit.; p. 238. Traducción ligeramente modificada (*GA* 12; pp. 251 ss.).

628 *Dialogue avec* Heidegger. IV. *Le chemin de* Heidegger, Les Éditions de Minuit, París, 1985; p. 126. Respecto de Ereignis, véase el

Y creo oportuno en este momento agregar lo que señala Françoise Dastur: "Ahora bien, la paradoja de la técnica moderna consiste en que, por una parte, ella parece ser el reino de la voluntad de la voluntad, pero, por otra parte, el desvelamiento de lo real como recurso solicitable [comissible: establecible] provoca una desaparición del sujeto mismo, que atestigua que la provocación del *Gestell*, del Dispositivo, no proviene de una decisión humana, puesto que el hombre mismo se ve atrapado en su círculo. La técnica moderna pone así al hombre en una posición tal que él puede, del mismo modo, entregarse al frenesí de dominación como prestar atención a la participación que él asume en el desvelamiento. Puesto que debido a que el reinado del pensamiento operatorio se extiende sobre todo el dominio del ente y concierne, pues, también al hombre mismo —que se encuentra así requerido por el *Gestell*—, por eso es que se anuncia en su misma puesta en peligro esta copertenencia [entre-appartenence] del hombre y del ser que Heidegger, desde la partida, ha llamado *Da-sein*, y que se propone, después del giro [le tournant: la vuelta], pensar en propiedad bajo el nombre de *Ereignis*"[629].

Tal como dejamos establecido, las cuatro regiones del ser están configuradas por la tierra, el cielo, los divinos y los mortales. Pensar —esto es, experienciar propiamente (no se trata de nada meramente intelectual)— lo cuadrante, la

---

artículo "Avenance". En "*Dictionnaire Martin Heidegger. Vo*cabulaire polyphonique de sa pensée", ed. cit.

629 "Modernité, Technique, Éthique". En Heidegger *et la pensée à venir*, Vrin, París, 2011; p. 127. Con la expresión recurso solicitable [*fonds comissible*] la autora se estaría refiriendo a lo que Heidegger llama *Beständе*, cons*tantes*, "existencias" (en el sentido comercial del término), stocks, reservas, fondos.

cuaterna, la cuaternidad o la unicuadridad es el habitar al que Heidegger aspira y al que nos invita. "En el salvar a la Tierra, en el acoger al Cielo, en el esperar a los Divinos, en el guiar de los Mortales, se acontece [ereignet sich: acaece de un modo propio] el habitar en cuanto cuádruple proteger [Schonen: cuidar, mirar por] de lo cuadrante. Proteger [cuidar, mirar por] quiere decir: custodiar lo cuadrante en su esencia. Pero —pregunta Heidegger—, ¿dónde guarece [o guarda] el habitar, cuando protege lo cuadrante, la esencia de este? (...) El habitar como proteger [cuidar, mirar por] guarece [o guarda] lo cuadrante en donde los mortales se mantienen: en las cosas"[630]. Pensar el ser, por uno de sus lados —la palabra ser va en este caso tachada por un aspa—, y genuino habitar son lo mismo (aunque no lo igual).

La invitación a pensar el ser como la unicuadridad o habitar genuinamente en su seno no deja fuera a nadie. Las personas que no adhieren a una religión o que no creen en Dios también pueden asumir expresamente y dándose cuenta de ello ese habitar de que habla Heidegger. En principio, con las mismas facilidades y dificultades de alguien que pertenece a una iglesia o es un devoto creyente. Sin duda, precisar en detalle cómo sería el habitar en un caso y en el otro sería muy problemático, suponiendo que tales precisiones puedan hacerse. De todas maneras, a lo divino que hay en el ser y en el hombre —siguiendo una sugerencia de Hölderlin recogida por Fédier—, se le puede llamar con el nombre al que cada cual pueda recurrir, y se le puede asumir de la manera que corresponda a tal nombre[631].

630 *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit.; p. 215 — *Conferencias y artículos*, ed. cit.; p. 133 (*GA* 7; p. 153).

631 "Voz del amigo". En Cecilia Sánchez y Marcos Aguirre (editores), *Humberto Giannini: filósofo de lo cotidiano*, Ediciones Lom/

Pensar lo esencial no se agota en lo indicado. Implica también —y con esto tampoco se agota—, pensar la im-posición, *das Ge-stell*, esto es, como ya señalamos, la esencia de la técnica moderna. Esta palabra ha sido traducida de varias maneras para recoger lo que quiere decir. *Ge-stell*: im-posición (Manuel Olasagasti, Adolfo P. Carpio, Héctor Delfor Mandrioni), dis-puesto (Francisco Soler, Francisco Ugarte), posición-total (Jorge Eduardo Rivera), dispositivo (Jorge Mario Mejía), in-stalación (Germán Bleiberg), estructura-de-emplazamiento (Eustaquio Barjau), disposición (Marcos García de la Huerta), com-posición (Helena Cortés y Arturo Leyte), lo compuesto-en-disposición-de uso (Rafael Ángel Herra), con-*ducto* (Ángel Xolocotzi). André Préau vierte al francés por *arraisonnement* [apresamiento, inspección], que significaría "reconducir de grado o por fuerza a la razón"[632], lo que, por cierto, alude a la concepción heideggeriana de la *ratio*. Fédier considera que la traducción de Preau es buena; no obstante, propone otra traducción, que —dice él mismo—, no es, desde luego, mejor, pero procede de otra vía de pensamiento: "le dispositif"[633]. *Das Ge-stell* es un destino del ser, *Geschick des Seins*[634]. "Es un término que no puede ser traducido en forma literal —indica Xolocotzi—.

Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, 2010; pp. 239 s. Trad. de Jaime Sologuren y Jorge Acevedo (*Voix de l'ami*, Éditions du Grand Est, París, 2007; pp. 16 s.).

632 *Entendre* Heidegger *et autres exercices d'écoute*, ed. cit.; p. 79.

633 Cfr. "Causerie chez les architectes". En *Regarder Voir*, Les Belles Lettres/Archimbaud, París, 1995; p. 206.

634 M. Heidegger, *Caminos de bosque*, Ed. Alianza, Madrid, 2005; p. 276. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte (*GA* 5: *Holzwege*, 1977; p. 371. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann). Al respecto, véase el artículo "Destin" en "*Dictionnaire Martin* Heidegger. Vocabulaire polyphonique de sa pensée", ed. cit.

Tal como se señala en "La pregunta por la técnica", añade, *Gestell* indica la congregación de modos de presencia en la metafísica occidental y no sólo de la época técnica. [...] Mi propuesta es con*ducto* precisamente porque así como el *stellen* en el término "Gestell" congrega los modos de presencia, así *ducere* ha señalado un camino en las lenguas romances que corresponde al fenómeno señalado: el con*ducto* sería la congregación de los modos de presencia dados en Occidente y que conocemos como pro*ducción*, in*ducción*, re*ducción*, etc."[635] En este caso sucedería lo mismo que ocurre con la unicuadridad, a saber: 1. No es posible intuir la esencia; el ser no se da en una intuición. ¿Alguien podría intuir ese complejo fenómeno histórico que, de algún modo, recoge la historia de Occidente? 2. Pensar el *Gestell* no puede consistir en apoderarse de él a través del concepto (*Begriff*), lo que nos daría un dominio sobre él y la posibilidad de manejarlo a nuestro gusto o según nuestras conveniencias. Aquí no hay un agarrar (*greifen*), sino algo completamente diferente. 3. La ciencia no piensa ni puede pensar de esa manera distinta, no conceptual. ¿En qué podría consistir el pensar de que hablamos?

Algo ya hemos dicho sobre eso: 1. En la interpelación del ser en que nos encontramos sumidos es preciso "retornar adonde (propiamente) ya nos hallamos". 2. Hay que asumir *como conviene* la correspondencia *en que ya estamos* respecto de la interpelación del ser. ¿Dónde nos hallamos? Tal como propone François Fédier, nos encontramos en el reino soberano de la verdad, la que se manifiesta como desocultar provocante (*herausforderndes Entbergen*) —inherente al habitar técnico que se da bajo el predominio de la im-posición—, y

635 En *Seminarios de Zollikon*, ed. cit.; pp. 241 s., en nota.

como un desocultar respetuoso, protector, custodiante, cuidadoso, albergador —inherente a lo que podríamos llamar un genuino habitar—. La tarea del pensar consistiría, por lo pronto —como indica Fédier interpretando a Heidegger—, en docilizarse, hacerse flexible y "apto para tomar su forma a partir del reino soberano de la verdad y del esfuerzo que requiere el hecho de tomarla en custodia [la prendre en garde]"[636]. Asumir como conviene la correspondencia en que ya estamos dentro de la interpelación del ser como *Gestell* no consiste en obedecer pasiva y ciegamente la conminación de la im-posición o Dispositivo, sino en adquirir esa docilización y flexibilización que nos permita ver la técnica como "verdad que nos atañe, es decir, que nos pide —sin la menor conminación [sommation]—, que, en reciprocidad, la tomemos en custodia [prendre en garde]. Pero tomar en custodia, en la época en que estamos —advierte Fédier—, no es posible de otro modo sino recomenzando cada día todo el itinerario de nuevo. Tal es la proeza de per-duración [la prouesse d'endurance] que requiere de nosotros hoy día la comprensión de la técnica"[637].

§ 5. Meditación (*Besinnung*) y sentido (*Sinn*)

El segundo punto que quiero tocar muy brevemente está emparentado con el anterior. Es el sentido. El pensar meditativo —que no es el científico—, va tras el sentido del acontecer. La determinación de que lo es sentido que hay en *Ser y tiempo* implica estar familiarizado con la terminología

636 *Entendre* Heidegger *et autres exercices d'écoute*, ed. cit.; p. 89.

637 Ibíd.; p. 90.

de todo ese libro[638]. Por eso adujimos otra, de "Ciencia y meditación". Recordemos el texto: "Seguir el camino que un asunto ya ha tomado por sí mismo, se dice en alemán sinnan, sinnen. Introducirse en el sentido [Sinn] es la esencia de la meditación [Besinnung]"[639]. Pero hay otra determinación en la que se dice aproximadamente lo mismo acerca de la palabra *sinnan*, y que nos ayuda a entender mejor el asunto. "'Sinnan' —señala Heidegger, explicando la palabra sentido (*Sinn*)—, significa originariamente: viajar, aspirar a..., tomar una dirección. La raíz indogermánica *sent* y *set* significa el camino"[640]. Meditación sería, pues, pensar en la dirección del camino en el que el ser mismo nos ha encaminado, introduciéndose *como conviene* en ella —la dirección— y en él —el camino—. La meditación —pensar el *sentido*— recae, pues, sobre el ser, sobre la esencia. No es algo diferente al pensar mismo, al pensar del ser, al pensar esencial, al corresponder *como conviene* a la interpelación del ser. De diversas maneras, Heidegger va confluyendo siempre sobre lo Mismo. Pero este desembocar en lo Mismo —que podría parecer simple monotonía—, confirma una de las grandes diferencias entre ciencia y pensamiento, a la que se refiere Heidegger en estos términos: "El investigador necesita siempre nuevos descubrimientos y ocurrencias, pues de otro modo la ciencia es presa del moho y de lo falso.

638 Al respecto, remito a Alejandro Vigo, "*Arqueología y aleteiología* y otros estudios Heideggerianos", Ed. Biblos, Buenos Aires, 2008; p. 89, nota 4. Remito, también, a Cristóbal Holzapfel, *A la búsqueda del sentido*, Editorial Sudamericana, Santiago, 2005.

639 *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit.; p. 184 — *Conferencias y artículos*, ed. cit.; p. 59 (*GA* 7; p. 63).

640 *De camino al habla*, ed. cit.; p. 50 (*GA* 12; p. 49).

El pensador necesita tan sólo un único pensamiento"[641]. Por eso puede agregar, caracterizando su pensamiento: "desde lo Mismo y hacia lo Mismo, lo Mismo"[642].

641 *¿Qué significa pensar?*; pp. 39 s. (*GA* 8; p. 53).

642 "Tiempo y ser", *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit.; p. 319 ("Zeit und Sein", *GA* 14: *Zur Sache des Denkens*, 2007; p. 29. Edición de F.-W. von Herrmann). Citado por Soler en *Apuntes acerca del pensar de* Heidegger, Santiago: Andrés Bello; p. 82, n. 8. Edición de Jorge Acevedo.

XIII
La interpretación heideggeriana de la técnica y la historia

Introducción

La meditación de Heidegger sobre la técnica moderna consiste, en cierto sentido, en pensar la historia de Occidente; actualmente, en pensar la historia planetaria, en cuanto toda la Tierra se occidentaliza. Esta meditación habría que entenderla como metahistórica, ya que no se realiza en el modo en que se efectúa la investigación historiográfica. Por otra parte, podría ponerse en la base de la investigación historiográfica. De este modo, asuntos abordados por la historiografía —y asuntos soslayados por dicha disciplina—, tendrían la posibilidad de ser esclarecidos filosóficamente desde la interpretación heideggeriana de la técnica, asumida como metahistoria. Adoptando esta perspectiva, procuramos movernos en el nivel de lo que hay que para Heidegger es especialmente digno de ser pensado, a saber, el del pensar en su vinculación con el hombre (*Dasein*) y el ser. Su meditación de la técnica no es una reflexión sobre los aparatos técnicos; va más allá; precisamente, hacia aquello que recién ha sido nombrado —el pensar, el hombre, el ser—. A ello sería necesario agregar explícitamente la verdad (ya que

implícitamente está considerada en lo que se ha enumerado antes). Se tratará de mostrar que no es posible *pensar* la esencia de la técnica moderna (*das Ge-stell*: lo dis-puesto) en Heidegger sin tomar en cuenta el ser como la unicuadridad (*das Geviert*).

Se procurará, a la par, mostrar algunas consecuencias para la vida histórica que se desprenden de ese *pensar*. En particular, hacia los ámbitos de la ética y de la educación. Los planteamientos de Heidegger acerca de ellos han sido insuficientemente atendidos hasta ahora y urge tomarlos en cuenta.

§ 1. Debate en torno a la historia

En *La idea de principio en Leibniz* nos dice Ortega que "Heidegger reconoce, claro es, en general, que el hombre es histórico; pero no hace esto bueno en su análisis de ningún tema particular"[643]. El análisis al que se refiere Ortega es la analítica existencial del *Dasein* que aparece en *Ser y tiempo*. Sin entrar a examinar más a fondo si Ortega tiene o no razón en su crítica, en escritos posteriores de Heidegger —que Ortega no pudo conocer en la época en que escribió el *Leibniz*, porque aún no estaban publicados—, la historicidad es asumida por él en toda su amplitud: tanto en lo que se refiere al *Dasein* como en lo que se refiere al ser como tal.

No obstante, hay otras críticas en torno al mismo asunto, aunque en otra línea. En su aguda y penetrante obra *Filosofía a destiempo*, Carla Cordua llama la atención sobre su

643 *Obras Completas* (O. C. En adelante), vol. IX, Fundación J. Ortega y Gasset/Ed. Taurus, Madrid, 2009; p. 1124, n. 2.

"descalificación de la historiografía en todas sus formas. El pasado, en cuanto reconstruido por el conocimiento de las cosas hechas, le parece [a Heidegger] irremisiblemente inauténtico, derivado, falsificante (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 1951, 73). La historia sabida operaría, sostiene, como una pantalla que nos sustrae al suceder pretérito original y nos roba el mundo posible de la hora actual (*Sein und Zeit*, 1953, 21-22, 219, 220). Esto aplica tanto a la historiografía en general como a la historia de la filosofía (*Was heißt denken?*, 1954, 90, 104; *Grundfragen der Philosophie*, 1984, 11-12). [...] Un rechazo masivo del saber historiográfico en aras de una recuperación más auténtica del pasado cuesta hoy, literalmente, un ojo de la cara, y hasta puede costar los dos"[644].

Es muy perspicaz la autora al hacer que nos fijemos en este planteo que encontraríamos en Heidegger. Sin embargo, ella misma sugiere una respuesta radical, desde el punto de vista del filósofo, al cuestionamiento que le hace. "Es posible —indica—, que el verdadero propósito de la voluntad de separarse del *pasado ya historiado* sea el de reclamar para los tiempos presente y venidero su fecundidad, su posibilidad de ser fuente de creaciones y de grandeza. "Toda historia mira hacia atrás, aun aquella que actualiza el pasado" (*Grundfragen der Philosophie*, 1984, 40; cfr. 1-57). Es evidente que Heidegger quiso mostrar que no todo ha pasado ya, que lo que importa está surgiendo o por surgir"[645]. Sea dicho de paso, esta actitud es tomada por la autora a lo largo de todo el libro, en el cual junto con cuestionar el pensamiento

644 Eds. de la Universidad Andrés Bello/RIL Eds., Santiago, 1999; pp. 80 s.

645 Ibíd.. En nota. La cursiva es mía.

de Heidegger, muy inteligente y elegantemente le deja una salida que permite asumirlo como algo que vale la pena tomar en cuenta.

Pero podríamos agregar algo más, sin pretender agotar el tema. Por lo pronto, Heidegger establece una jerarquía entre los historiadores de profesión. No todos están en el mismo nivel. Pongamos algunos ejemplos de historiadores a los que Heidegger muestra un especial aprecio. En primer lugar, veamos qué dice de Jakob Burckhardt. "Meditación histórica —dice Heidegger—, no es nunca investigación de lo pasado, tampoco cuando se expone como esto pasado el espíritu de una era. Toda "historia del espíritu" es siempre sólo *observación historiográfica,* la cual por cierto despierta fácilmente la apariencia de ser "meditación", porque en ella se va en busca del "espíritu". Pero el "espíritu" es ahí sólo un "objeto" —puesto aparte y presentado como algo de otro tiempo y ahora pasado, y quizás aún añorado románticamente. Inversamente, por ejemplo, *Jakob Burckhardt,* quien parece un laborioso historiador que a veces no es del todo "exacto" y un maestro de escuela con ambiciones literarias, es totalmente diferente, sencillamente no un historiador, sino de punta a cabo un pensador de la historia, al que la ciencia historiográfica y la filología prestan sólo un servicio auxiliar"[646]. Este elogioso juicio hacia Burckhardt no obsta para que Heidegger polemice con él, lo cual, por lo

646 "*Preguntas fundamentales de la filosofía.* 'Problemas' escogidos de la 'lógica'", Eds. del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, Santiago, 2ª ed., 2006; p. 33. Trad. de Pablo Sandoval Villarroel. Ed. de Jorge Acevedo. En adelante, se aludirá a esta obra como Ed. de 2006 (*Gesamtausgabe* (*GA*, en adelante), vol. 45: "*Grundfragen der Philosophie.* Ausgewählte 'Probleme' der 'Logik'", V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1984; p. 43).

demás, es frecuentísimo en el ámbito de la filosofía y las humanidades[647].

Un segundo ejemplo podríamos encontrarlo en Walter Friedrich Otto, historiador de la religión, cuyo "bello libro [...] *Los dioses de Grecia*" es ubicado en un lugar especial por Heidegger, lo cual tampoco obsta para que halle en él una insuficiencia importante[648]. Otros dos ejemplos los hallamos en el filólogo clásico Karl Reinhardt y en Hans Jantzen, historiador del arte, a los que alude Jean Beaufret en el volumen 3 de su obra *Diálogo con Heidegger*[649].

En cualquier caso, Heidegger reconoce a la historiografía su aporte, aunque —como ya ha quedado establecido antes—, también pone de relieve las limitaciones correspondientes a su específico aporte. Señala que "la "historiografía" ["*Historie*"] tiene [...] su propia utilidad como [1] lección, [2] transmisión de conocimientos y como [3] investigación y [4] presentación, y de acuerdo con ello también tiene sus propios límites"[650]. Podemos y tenemos que recurrir a la historiografía en, al menos, los cuatro planos indicados por Heidegger, pero teniendo en cuenta que la actitud historiográfica no es la única respecto de la historia, ni la más radical ni la de mayor envergadura. Además, habría que tener especial cautela con la historiografía, ya que, como advierte

647 Cfr. *Parménides*, Ed. Akal, Madrid, 2005; pp. 117 s. Trad. de Carlos Másmela. (*GA* 54: *Parmenides*, 1982; pp. 134 s.).

648 Ibíd.; p. 158. (Ibíd.; p. 181).

649 Les Éditions de Minuit, París, 1985; pp. 122 s.

650 "*Preguntas fundamentales de la filosofía*. 'Problemas' selectos de 'lógica'", Ed. Comares, Granada, 2008; p. 43. Trad. de Ángel Xolocotzi Yáñez. Los números entre corchetes son míos. (En adelante, se aludirá a esta obra como Ed. de 2008). Ed. de 2006; p. 32 (*GA* 45: *Grundfragen der Philosophie*; pp. 42 s.).

Heidegger, su "forma moderna suprema consiste en la propaganda [*Propaganda*]"[651]. Si alguien no quiere sumirse, ingenua o voluntariamente, en el ámbito de la propaganda, tiene que adoptar una actitud muy cuidadosa al transitar por los productos historiográficos —no sólo escritos, sino también radiados, televisados, etc.—, de manera de quedar en condiciones de discernir entre lo que es propaganda y lo que no lo es (lo cual no es nada de fácil, por lo demás). En cualquier caso, si de lo que se trata es de una meditación filosófica, la historiografía y la filología sólo pueden prestar un servicio auxiliar, tal como sugiere Heidegger en un texto antes citado[652].

No habría que alarmarse más de la cuenta frente a los planteamientos de Heidegger ante la historiografía. Aunque su interpretación de ella no es la misma que la de Ortega, podemos hallar ciertos rasgos relativamente comunes entre ambas, que nos ayuden a asumir la crítica de Heidegger a la historiografía dentro de su justo alcance, sin llevarla más allá de lo conveniente. De todos modos, la señal de alarma que da Carla Cordua en su excelente libro es fecunda y muy oportuna, ya que nos incita y obliga a pensar más a fondo y con la mayor escrupulosidad estos asuntos. Por lo mismo, me ha interesado establecer un cordial diálogo con su interpretación, correspondiendo así a la generosa amistad que me ha brindado.

En un texto escrito en 1928 —que después de aparecer en la *Revista de Occidente* se publicó como prólogo a la versión castellana de las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*

651 *Meditación*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 2006; p. 154. Trad. de Dina Picotti. (*GA* 66: *Besinnung*, 1997; p. 174).

652 "*Preguntas fundamentales de la filosofía*. 'Problemas' escogidos de la 'lógica'", 2006; p. 33. Ed. de 2008; p. 43. (*GA* 45; p. 43).

Universal de Hegel—, y luego de haber manifestado "la insatisfacción sentida al leer los libros de historia, ante todos los libros de historia", afirma Ortega que "el historiador nos parece manejar toscamente [...] la fina materia de la vida humana. Bajo un aparente rigor de métodos en lo que no importa, su pensamiento es impreciso y caprichoso en todo lo esencial. Ningún libro de Historia representa con plenitud en esta disciplina lo que tantos otros representan en física, en filosofía y aun en biología —el papel de clásicos. [...] en la Historia no hay clásicos. [...] Desde el siglo XVIII se han hecho no pocos ensayos geniales para elevar su condición. Pero no lo han hecho los historiadores mismos, los hombres del oficio. Fue Voltaire o Montesquieu o Turgot, fue Winckelmann o Herder, fue Schelling o Hegel, Comte o Taine, Marx o Dilthey. Los historiadores profesionales se han limitado casi siempre a teñir vagamente su obra con las incitaciones que de esos filósofos les llegaban, pero dejando aquella muy poco modificada en su fondo y sustancia. Este fondo y sustancia de los libros históricos sigue siendo el cronicón"[653].

Si Heidegger apunta hacia el carácter objetivante —y, por tanto, *finalmente* técnico— de la historiografía, así como a su carácter propagandístico, Ortega critica su reducción a crónica. Sin duda, podríamos sumar muchos otros factores que para estos dos filósofos hacen de la historiografía algo intrínsecamente limitado y fácticamente insatisfactorio. Pero no es nuestra intención proseguir por esta vía hasta el final. Sólo quiero subrayar que Heidegger no está solo en su actitud crítica y objetante frente a la historiografía,

653 "La filosofía de la historia de Hegel y la historiología". *O. C.*, V, ed. cit., 2006; pp. 230 s.

sino que está bien acompañado, aunque da la impresión que su postura frente a ella es más severa que la de Ortega, no siendo suave la de este. Mas ni en el uno ni en el otro habría un rechazo masivo a la historiografía.

Otro filósofo crítico de la historiografía es Hegel. Desde las primeras lecciones que componen la *Filosofía de la Historia* —dice Ortega—, "Hegel ataca a los filólogos, considerándolos, con sorprendente clarividencia, como los *enemigos de la Historia.* No se deja aterrorizar por "el llamado estudio de las fuentes" (pág. 45) que blanden con ingenua agresividad los historiadores de profesión"[654]. "Hegel (pág. 45) —agrega—, devuelve a los historiadores la acusación que estos dirigen a los filósofos de "introducir en la Historia invenciones *a priori*". "El historiador corriente, mediocre, que cree y pretende conducirse receptivamente, entregándose a los meros datos, no es, en realidad, pasivo en su pensar. Trae consigo sus categorías y ve a través de ellas lo existente"[655]. Añade Ortega: "Un siglo más tarde, por fuerza hemos de darle la razón: con tanta fuente se ha empantanado el área de la Historia. Es incalculable la cantidad de esfuerzo que la filología ha hecho perder al hombre europeo en los cien años que lleva de ejercicio. Sin ton ni son se ha derrochado trabajo sobre toneladas de documentos, con un rendimiento histórico tan escaso que en ningún orden de la inteligencia cabría, como en este, hablar de bancarrota. [...] Es inaceptable en la historiografía y filología actuales el desnivel existente entre la precisión usada al

654 Ibíd.; p. 236 (La cursiva es mía. La paginación de la obra de Hegel corresponde a la cuarta edición, de 1974, en la que se recoge por primera vez el texto de Ortega como prólogo).

655 Ibíd.; p. 237. En nota.

obtener y manejar los datos y la imprecisión [...] en el uso de las ideas constructivas"[656].

Frente a lo anteriormente dicho, se podría argüir que en estas últimas décadas la situación ha variado. Puede ser. Pero tengo la sensación de que en lo decisivo no ha habido variaciones; por lo menos, en lo que a la historiografía corriente se refiere. Más aún: vistas las cosas *en general* —podría haber casos excepcionales—, algunas de sus limitaciones se habrían acentuado. Para ilustrar lo que acabo de decir, puede verse lo que escribe Cristián Gazmuri acerca de "Las corrientes historiográficas chilenas entre 1920 y 1970"[657].

§ 2. Consideración historiográfica y meditación histórica

Tal vez las reflexiones anteriores nos hayan llevado a ver la necesidad de una interpretación filosófica de la historia que, tomando en cuenta *apropiadamente* los aportes de la historiografía, conduzca nuestro pensamiento en otra dirección. Esa interpretación es la que hay en la meditación acerca de la esencia de la técnica moderna que despliega Heidegger. La tarea de Heidegger es, pues, una meta-historia, una meditación histórica (*geschichtliche Besinnung*) que se distingue de la consideración historiográfica (*historische Betrachtung*).

656 Ibíd.; p. 236.

657 Revista *Mapocho* N° 67, Santiago, 2010; pp. 125 ss.; la p. 139 tiene especial relevancia. Véase también, del mismo autor, *La historiografía chilena*, tomo II (1920-1970), Centro de Investigaciones Diego Barros Arana/Ed. Taurus, Santiago de Chile, 2009 (en la elaboración de este volumen colaboraron Joaquín Fernández, Cristóbal García-Huidobro y Trinidad Larraín). En especial, su Segunda Parte (capítulos XI-XXIV).

"La palabra "histórico" [*"geschichtlich"*] —advierte—, quiere decir el acaecer [*Geschehen*], la historia [*Geschichte*] misma en cuanto ente. La palabra "historiográfico" [*"historisch"*] quiere decir un modo de conocer. No hablamos de consideración histórica [*geschichtlicher Betrachtung*], sino que hablamos de meditación. Meditación [*Be-sinnung*] significa penetrar en el sentido de lo acaecido, de la historia. "Sentido" [*"Sinn"*] quiere decir aquí: el ámbito abierto de las metas, criterios, impulsos, posibilidades decisivas y poderes; todo esto pertenece *esencialmente* al acaecer"[658].

Una esclarecedora ejemplificación sobre la diferencia a que aludimos la proporciona Heidegger en un apartado del libro recién citado, que se titula "Rechazo de tres interpretaciones erróneas de la diferencia entre la consideración historiográfica y la meditación histórica. Ciencia y meditación histórica"[659]. El ejemplo se refiere a las doctrinas del movimiento de Aristóteles y Galileo[660].

Lo que nos interesa hacer resaltar ahora, sin embargo, es la reafirmación que hay en este apartado de lo que ya establecimos: Heidegger no pretende hacer tabla rasa con los estudios historiográficos, ni mucho menos. Declara con toda nitidez: "Ya que la consideración historiográfica siempre está subordinada a la meditación histórica, puede arraigarse

658 *Preguntas fundamentales de la filosofía*, 2008; p. 37; Ed. de 2006; p. 27; (*GA* 45; pp. 35 s.).

659 Ed. de 2008; pp. 48 ss.. En especial; pp. 50 ss. Ed. de 2006; pp. 37 ss.. En especial; pp. 39 ss. (*GA* 45; pp. 49 ss.. En especial; pp. 50 ss.).

660 Al respecto, véase también, Heidegger, *La pregunta por la cosa*, § 18, apartado e. Editorial Palamedes/Josep Borrell Bueno, Gerona (España), 2009; pp. 119 s. Traducción de José M. García Gómez del Valle (*GA* 41: *Die Frage nach dem Ding*; pp. 90 s.).

la opinión errónea de que la consideración historiográfica es en general superflua para la meditación histórica. Sin embargo, de la jerarquización mencionada sólo se sigue esto: la consideración historiográfica es esencial solamente en la medida en que es portada por una meditación histórica, dirigida por esta en los planteamientos de las preguntas y determinada por ella en la determinación de sus tareas. *Pero con ello se afirma también inversamente que la consideración y conocimientos historiográficos son indispensables*"[661]. Al seguir la senda de Heidegger no habría, pues, que tener miedo de caer en una actitud arrogante que desdeña absolutamente un campo del saber como la historiografía, ya sea general, ya sea de la filosofía, del arte, de la religión.

Pero detengámonos un momento. En un texto ya citado, habla Heidegger de la meditación histórica como una meditación del *sentido* del acontecer histórico. Encontramos aquí, en mi opinión, replanteada la pregunta de *Ser y tiempo*, la pregunta por el sentido de ser. ¿A qué se refiere Heidegger en su obra capital cuando habla del *sentido* de ser? ¿A qué se refiere cuando habla en otras obras del sentido? Es claro que no se refiere *primariamente* al significado de las palabras; menos aún, al significado de la palabra "ser". Al referirse a eso *también*, lo hace de modo secundario. Ya de hecho resalta[662] un importante texto de Heidegger sobre el *sentido*. En "Ciencia y meditación" se lee: "Seguir el camino que un asunto ya ha tomado por sí mismo, se dice en alemán *sinnan, sinnen*. Introducirse en el sentido [*Sinn*] —es decir, en

661 *Preguntas fundamentales de la filosofía*, Ed. de 2008; p. 49; Ed. de 2006; p. 38 (*GA* 45; p. 50).

662 Véase dentro de este mismo libro, el capítulo "La frase de Heidegger 'la ciencia no piensa', en el contexto de su meditación sobre la era técnica".

el camino que un asunto ya ha tomado por sí mismo—, es la esencia de la meditación [*Besinnung*]"[663].

Un texto citado más arriba precisa lo que quiere decir Heidegger al hablar del sentido *en el contexto de la diferenciación* entre consideración historiográfica y meditación histórica. Recordémoslo en parte: "Meditación [*Be-sinnung*] significa penetrar en el sentido de lo acaecido, de la historia. "Sentido" ["*Sinn*"] quiere decir aquí: el ámbito abierto de las metas, criterios, impulsos, posibilidades decisivas, y poderes: todo esto pertenece *esencialmente* al acaecer"[664].

La complejidad del *sentido* tal como ha sido descrito por Heidegger nos induce a no ver en él un simple *hecho* ni un *objeto*; precisamente de ellos se ocupa la historiografía, tratando de *conocerlos*. Pero la meditación (*Besinnung*) no tiene la tarea de conocer hechos objetivados, sino la de introducirse en el sentido (*Sinn*) del acontecer, del ser, el cual — según el texto anterior—, es una *región abierta* de al menos cinco dimensiones: las que hemos enumerado citando a Heidegger. Estas cinco dimensiones —metas, criterios, impulsos, posibilidades decisivas y poderes—, nos refieren al acontecer histórico por antonomasia, al ser.

A propósito de esto, se impone una observación. En el § 29 de *Ser y tiempo* dice Heidegger: a) "El 'qué [es]' de la facticidad jamás puede ser hallado en una intuición". b) "Una pura intuición, aunque penetrase en las fibras más íntimas del ser de lo que está-ahí, jamás podría descubrir algo

663 *Filosofía, ciencia y técnica*, Ed. Universitaria, Santiago, 5ª ed., 2007; p. 84. Trad. de Francisco Soler. Ed. de Jorge Acevedo. Lo que va entre guiones es mío (*GA* 7: *Vorträge und Aufsätze*, 2000; p. 63).

664 *Preguntas fundamentales de la filosofía*, 2008; p. 37; Ed. de 2006; p. 27 (*GA* 45; pp. 35 s.).

así como lo amenazante"[665]. Parece, pues —a partir de lo dicho—, que tampoco el ser puede ser *captado* en una *intuición*. En este caso, entendemos por *intuición* una mirada directa y simple que aprehende de una vez algo en su integridad. Entendemos por *captar* un *conceptualizar* algo, es decir, un capturarlo, un apoderarse de él, un someterlo a nuestro dominio, un agarrarlo de tal modo que quede disponible para ser manejado. No parece que el sentido de ser —tal como ha quedado bosquejado antes— pueda ser captado —es decir, aprehendido, capturado—, ni tampoco ser captado en una intuición —es decir, en una visión que lo agote de golpe en su complejo contenido. Esto no quiere decir que para Heidegger la intuición y el concepto carezcan de importancia. El concepto la tiene, y mucha, en el ámbito de los entes. Pero el ser no es un ente. La intuición, en sus diversas formas —sensible, intelectual, categorial, hermenéutica—, la dejamos pendiente.

Tal vez podamos hacer ver mejor lo que digo en lo que sigue, donde abordo lo que acaece históricamente en la actualidad, a saber, el predominio de la *esencia* de la técnica moderna.

Como también he destacado en el capítulo a que aludí antes[666], *esencia* es otra palabra que en Heidegger parece no ser clara; más bien, parece ser despistadora. Me atrevo a plantear que en este contexto "equivale", de algún modo, a *sentido*. La *esencia* de la técnica moderna y el *sentido* del mundo técnico son lo mismo, aunque no lo igual. Recorde-

665 Ed. Universitaria, Santiago, 1997; pp. 159 y 162. Trad. de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga (*GA* 2: *Sein und Zeit*, 1977; pp. 180 y 183).

666 Me refiero al capítulo "La frase de Heidegger 'la ciencia no piensa', en el contexto de su meditación sobre la era técnica", dentro de este mismo libro.

mos, a propósito de esto último, lo que advierte Heidegger: "Lo mismo no coincide nunca con lo igual, tampoco con la vacía indiferencia de lo meramente idéntico. Lo igual se está trasladando continuamente a lo indiferenciado, para que allí concuerde todo. En cambio lo mismo es la copertenencia de lo diferente desde la coligación que tiene lugar por la diferencia"[667].

Cuando Heidegger nos invita a la apertura al secreto (*Offenheit für das Geheimnis*), nos está conminando a estar abiertos a la *esencia* de la técnica moderna, es decir, a lo que él llama lo dis-puesto (*das Ge-stell*) en su "conjunción" con el des-ocultar pro-vocante (*herausforderndes Entbergen*). Un modo del ser —lo dis-puesto—, y el modo de la verdad del ser inherente a lo dis-puesto —el des-ocultar pro-vocante—, constituyen la *esencia* —o el *sentido* (*Sinn*)—, en que la meditación histórica (*geschichtliche Besinnung*) tiene que introducirse para ser tal. Lo que plantea en *Serenidad* tiene que ser entendido en su vinculación con lo que hallamos en "La pregunta por la técnica" y en *Preguntas fundamentales de la filosofía*.

Respecto de la apertura al secreto, dice Heidegger: "No sabemos qué significación atribuir al incremento inquietante del dominio de la técnica atómica. *El sentido* (*Sinn*) *del mundo técnico se oculta*. Ahora bien, si atendemos, continuamente y en lo propio, al hecho de que por todas partes nos alcanza un sentido (*Sinn*) oculto del mundo técnico, nos hallaremos al punto en el ámbito de lo que se nos oculta y que, además, se oculta en la medida en que viene precisamente a nuestro encuentro. Lo que así se muestra y al

667 "...poéticamente habita el hombre...". En *Conferencias y artículos*, Eds. del Serbal, Barcelona, 1994; p. 168. Trad. de Eustaquio Barjau. (*GA* 7: *Vorträge und Aufsätze*, 2000; pp. 168 ss.).

mismo tiempo se retira es el rasgo fundamental de lo que denominamos secreto (*Geheimnis*). Denominamos la actitud por la que nos mantenemos abiertos al sentido (*Sinn*) oculto del mundo técnico *la apertura al secreto* (*Offenheit für das Geheimnis*)"[668].

El *secreto* (*Geheimnis*) de que habla aquí Heidegger (*Serenidad*) es el *sentido* (*Sinn*) del despliegue de la técnica moderna, esto es, las metas, criterios, impulsos, posibilidades decisivas y poderes del acontecer histórico (*Preguntas fundamentales de la filosofía*), en que se "conjugan" lo dis-puesto y el des-ocultar pro-vocante; en otras palabras, se refiere a la *esencia* (*Wesen*) de la técnica moderna ("La pregunta por la técnica"). Se trataría del *sentido de ser* (*Sinn von Sein*) —de que hablaba en *Ser y tiempo*—, en una nueva formulación.

Lo que se muestra y al mismo tiempo se retira —el *sentido* del mundo técnico, el *secreto* tal como lo entiende Heidegger, la *esencia* de la técnica moderna, el *ser* mismo y su *verdad* en una de sus destinaciones, el *sentido de ser* tal como en nuestros días acontece históricamente—, es, pues, algo de tremenda envergadura. Y también lo es acceder y mantenerse en la apertura hacia ello. Heidegger lo advierte: "La serenidad para con las cosas —otra de las actitudes clave que tendríamos que llevar a cabo en nuestra época—, y la apertura al secreto no nos caen nunca del cielo. No a-caecen (*Zufälliges*) fortuitamente. Ambas sólo crecen desde un pensar incesante y vigoroso"[669]. Al *pensar*, así entendido, me he referido en el capítulo de este mismo libro a que he aludido

668 *Serenidad*, Eds. del Serbal, Barcelona, 1994; p. 28. Trad. de Yves Zimmermann. (*Gelassenheit. GA* 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, 2000; pp. 527 ss.)

669 Ibíd.; p. 29. Lo que va entre guiones es mío (Ibíd.; p. 529).

previamente, tomando en cuenta la interpretación que del *pensar* hace François Fédier en su libro *Oír a Heidegger y otros ejercicios de escucha*[670].

Podemos entender ambas actitudes —serenidad y apertura al secreto—, como modos de pensar, entendiendo *pensar* tal como propondría entenderlo Heidegger. Cuando nos induce a pensar no nos está proponiendo "llevar una vida 'abstracta'"[671] sino, —si nos atenemos sólo a lo que en este instante tenemos entre manos— "comprometerse tranquilamente en dejar ser[672] —la serenidad—, así como *mantenernos abiertos* a ese "sentido que reclama para sí el obrar y la abstención humanos (*Tun und Lassen*), un sentido no inventado ni hecho *primeramente* por el hombre"[673] —la apertura al secreto.

Ya hemos indicado que el sentido del mundo técnico —de eso estamos hablando ahora—, se da en lo dis-puesto que se des-oculta pro-vocantemente y, de ese modo, provoca al hombre a des-ocultar pro-vocantemente todo cuanto hay, incluyéndolo a él mismo. Los entes no humanos quedan des-encubiertos como *Bestände* —"existencias", en el sentido comercial del término—, y el hombre es des-encubierto como animal del trabajo. En otras palabras, la

670 *Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute*, Le Grand Souffle Éditions, París, 2008; p. 90.

671 "Commémoration". En *Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute*, ed. cit.; p. 34.

672 François Fédier, "Hannah Arendt, a propósito de Heidegger". En *La lámpara de Diógenes* N°s 16-17, 2008, Puebla (México); p. 29. Trad. de Jorge Acevedo y Jaime Sologuren (*Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute*, ed. cit.; p. 59).

673 *Serenidad*, ed. cit.; p. 28. La cursiva es mía (*Gelassenheit*, ed. cit.; p. 527).

aperturidad del hombre —su *Erschlossenheit* o estado-de-abierto (*Ser y tiempo*, § 44)—, es *modulada* históricamente en nuestros días como un des-ocultar pro-vocante, que se despliega como pensar computante (*rechnendes Denken*). El estar-en-la-verdad del Dasein queda modulado *históricamente* por la verdad del ser.

Habría que agregar que, en mi opinión, en la serena apertura al secreto no sólo viene a presencia la destinación del ser que es la esencia de la técnica moderna sino que, también, otra figura del ser que Heidegger llama lo cuadrante, la unicuadridad, cuaterna o cuaternidad (*Geviert*). O en otros términos, siguiendo el planteamiento que estamos haciendo, no es posible pensar a cabalidad la esencia de la técnica moderna sin pensar, junto con ella, el ser tachado con una cruz de san Andrés o un aspa, el ser como la reunión de tierra y cielo, mortales y divinos. La interpelación (*Zuspruch*) que proviene del ser como unicuadridad no induce al hombre a un desocultar provocante sino a un *desocultar protector*. Cuando el hombre corresponde (*entspricht*) propiamente a la interpelación del ser (*Zusage des Seins*)[674], habita, es decir, protege, cuida, mira por. En las siguientes líneas se describe este modo del desocultar: "El proteger [, cuidar o mirar por (*das Schonen*)] [...] no consiste sólo en que nosotros no hagamos nada contra lo protegido. El proteger [, cuidar o mirar por] auténtico es algo *positivo* y acontece cuando, de antemano, dejamos algo en su esencia, cuando retro-albergamos algo propiamente en su esencia. [...] El

674 Cfr. de Francisco Soler Grima: a) Prólogo a *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit.; p. 30. b) *Apuntes acerca del pensar de* Heidegger, Ed. Andrés Bello, Santiago, 1983; p. 167. Ed. de Jorge Acevedo.

rasgo fundamental del habitar es este proteger [, cuidar o mirar por (*Schonen*)]"[675].

Este proteger, cuidar o mirar por se despliega simultáneamente en cuatro direcciones a la vez: hacia la tierra, el cielo, los divinos y los mortales. Es preciso hacer notar, sin embargo, que el habitar no es —como subraya Jean-François Mattéi —, una estancia o permanencia vacía, en la abstracción de la relación a la tierra, al cielo, a los divinos y a los mortales; *"es una estancia en la proximidad de las cosas"*[676]. En palabras de Heidegger, "el habitar como proteger guarece lo cuadrante [o la unicuadridad: *das Geviert*] en donde los mortales se mantienen: en las cosas. [...] El habitar protege [, cuida o mira por] lo cuadrante[, la unicuadridad, cuaterna o cuaternidad], llevando su esencia a las cosas. Mas, las cosas mismas albergan lo cuadrante, *sólo si* y cuando ellas mismas *en cuanto* cosas son dejadas en su esencia. ¿Cómo ocurre eso? De modo que los mortales dispensan sumos cuidados a las cosas crecederas y a las cosas que no crecen las edifican propiamente"[677].

Decir con mayor precisión en qué consiste este proteger o cuidar no es fácil. Heidegger deja su planteamiento

675 "Construir Habitar Pensar". En *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit.; p. 212. ("Bauen Wohnen Denken", *GA* 7, ed. cit.; p. 151).

676 Heidegger *et Hölderlin. Le Quadriparti*, Presses Universitaires de France, París, 2001; p. 234. Aunque a veces da la impresión de que el autor ha sido fascinado por la magia de los números —en este caso, la del número cuatro—, no creo que haya sido así. La investigación que lleva a cabo es muy seria; la obra es muy esclarecedora. Véase, además, su contribución al libro coordinado por él que se titula *Heidegger, l'énigme de l'être*, Presses Universitaires de France, París, 2004: "Le quadruple énigme de l'être".

677 "Construir Habitar Pensar", ed. cit.; p. 215 ("Bauen Wohnen Denken", *GA* 7, ed. cit.; p. 153).

"abierto". Así nos explicamos las dificultades con que, por ejemplo, tropieza Félix Duque al tratar de explicar "Los rasgos del habitar"[678]. Pero el hecho de no cerrar su pensamiento no es, en mi opinión, un error de Heidegger, sino todo lo contrario (lo cual no significa que cualquiera interpretación de su pensamiento sea legítima). En este nivel, dejar todo absolutamente determinado en búsqueda de una univocidad absoluta sería un desacierto, puesto que se usaría algo así como un lenguaje técnico donde no viene al caso[679].

Este proteger, cuidar o mirar por (*Schonen*) podría ser entendido, ya lo he insinuado, como modo del adverar, del des-ocultar, del *aletheúein*. Este modo de la verdad, del des-velamiento, de la *alétheia* sería clave tanto para la meditación inherente a una ética originaria como para lo que tal vez cabría llamar una "filosofía de la educación".

§ 3. Filosofía primera, ética y educación

Respecto de la ética originaria que hallamos en Heidegger hay que advertir que no apunta tanto a normas y reglas, sino, más bien, a un genuino habitar de los mortales —o a un habitar de verdad, como dice Félix Duque—, en el ámbito del ser —del ser tachado con un aspa o cruz de san

678 *Habitar la tierra*, Abada Editores, Madrid, 2008; pp. 134 ss. Véase, también, del mismo Duque, otro notable libro suyo, complemento del anterior: *El cofre de la nada*, Abada Editores, Madrid, 2007.

679 Véase de Heidegger, *Lenguaje tradicional y lenguaje técnico*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Esta versión se encuentra sólo en el sitio electrónico *Heidegger en castellano*, creado y dirigido por Horacio Potel (*Überlieferte Sprache und technische Sprache*, Erker Verlag, Sankt Gallen, 1989. Ed. de Hermann Heidegger).

Andrés—, en medio de las cosas. (No se trata, pues, del "ser" entendido como objeto ni del "ser" conceptualizado como algo ajeno al hombre y alejado de él —ni lo uno ni lo otro es el ser, según Heidegger—, sino del ser del que forman parte los hombres en cuanto mortales que habitan en su seno, en el seno de la unicuadridad). El genuino habitar acontece desde un modo del adverar, desde una modalidad de la aperturidad del *Dasein*, que es el proteger o cuidar antes señalado. Quedan un par de preguntas: ¿Qué vinculación hay entre este proteger o cuidar (*schonen*) y el proteger al que se refiere Heidegger en "¿Y para qué poetas?" con la palabra *schützen*? [680]¿Son lo mismo? La otra pregunta: ¿Es lo mismo el cuidar que Heidegger nombra con la palabra *Schonen* y el cuidado que en *Ser y tiempo* es denominado *Sorge*?

En todo caso, desde aquí, tenemos que entender el arraigo o autoctonía (*Bodenständigkeit*) de que habla Heidegger en *Serenidad*. El arraigo, enraizamiento o autoctonía no consiste —*en última instancia*—, en permanecer en la nación de que somos oriundos, ni en la patria chica, ni en el terruño en que nacimos, ni en nada por el estilo sino, *finalmente*, en el habitar genuino o de verdad. Lo que hay en el planteo de Heidegger en ese texto no es ni un nacionalismo, ni un regionalismo ni un ruralismo. La patria o tierra natal (*Heimat*) no es, *filosóficamente pensada, radicalmente meditada*—, sino el ser como la unicuadridad. La apatridia o desterramiento (*Heimatlosigkeit*) sería la *inserción técnica* en el ser como la unicuadridad[681]. Lo que hay en Heidegger es un llamado a insertarse *como conviene* en la unicuadridad.

680 *Caminos de bosque*, Ed. Alianza, Madrid, 2005; pp. 207 ss. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte (*GA* 5: *Holzwege*, 1977; pp. 280 ss.).

681 Véase de Heidegger, "Carta sobre el 'humanismo'". En *Hitos*, Ed. Alianza, Madrid, 2000; p. 280. Trad. de Helena Cortés y Arturo

Este llamado se refiere a poner en juego actitudes a las que hemos aludido en lo antecedente: la serenidad, la apertura al secreto, el pensar meditativo, el proteger o cuidar la unicuadridad en las cosas; sin embargo, *no se agota en ello*. Por otra parte, no se trata de un llamado poco exigente, sino de uno difícil de oír y acatar, si es que se comprende adecuadamente su envergadura. La "sencilla" y breve alocución que es *Serenidad* no se entiende bien de buenas a primeras, como algunos de sus lectores imaginan. Forma parte de un conjunto de textos que han sido considerados por los traductores franceses de Heidegger —paradójicamente, a primera vista—, como los más difíciles de este autor[682]. Con todo, es tal vez la mejor introducción al pensamiento de Heidegger. En él Heidegger pone tácitamente en juego el lema de Ortega, según el cual "la claridad es la cortesía del filósofo"[683].

Como modo de la aperturidad, el proteger o cuidar implica una *disposición afectiva* o modo del encontrarse, una modalidad del comprender y un modo del habla o discurso. El filósofo mexicano Luis César Santiesteban considera que la *disposición afectiva* del respeto (*Scheu*) sería la propia del habitar genuino[684]. Santiesteban no está solo al entender el pensar de Heidegger como implicando un dimensión ética. Klaus Held titula uno de sus últimos artículos "La serenidad

---

Leyte ("Brief über den 'Humanismus'"; *GA* 9: *Wegmarken*, 1976; p. 341).

682 *Questions* III, Gallimard, París, 1966.

683 Véase por ejemplo, *¿Qué es filosofía?*, *O. C.*, VIII, ed. cit., 2008; p. 238.

684 *Heidegger y la ética*, Ed. Aldus, México, 2009; p. 185; p. 193, pássim.

como virtud en la época técnica"[685]. Allí procura mostrar que la serenidad —tal como la entiende Heidegger—, "puede ser entendida como una virtud en el sentido de la ética europea antigua"[686].

Considerando muy especialmente el "Diálogo en un camino de campo" (*"Feldweggespräch"*)[687], agrega Held: "Con el 'contenerse' y el 'dejar' de la serenidad nos entregamos al acontecer del tiempo, que nosotros no dominamos y que hace surgir a la costumbre. Por esta razón pertenece a la serenidad la capacidad de esperar, la paciencia. También esto es una actitud a la que nos podemos acostumbrar y es en consecuencia una virtud en el sentido de la ética europea antigua. La paciencia es la virtud que acompaña a la serenidad, que por su parte prepara el camino a una nueva virtud de la mesura. De esta manera hemos encontrado una serie de virtudes que corresponden a la época técnica y que, por supuesto, suceden a las antiguas virtudes"[688].

685 En Ángel Xolocotzi y Célida Godina (coords.), "*La técnica, ¿orden o desmesura?* Reflexiones desde la fenomenología y la hermenéutica", Ed. Los Libros de Homero/Universidad Autónoma de Puebla, México, 2009. Trad. de Alfredo Rocha de la Torre; p. 15.

686 Ibíd.

687 "Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen". En *GA* 77: *Feldweg-Gespräche* (1944/45), 1995; pp. 3 ss. Este texto aparece parcialmente en *GA* 13: *Aus der Erfahren des Denkens*, 1983, con el título "*Zur Erörterung der Gelassenheit.* Aus einem Feldweggespräch über das Denken (1944/45)"; pp. 36-74; traducido al castellano en *Serenidad*, ed. cit.; pp. 31 ss.: "*Debate en torno al lugar de la serenidad.* De un diálogo sobre el pensamiento en un camino de campo". Este complicadísimo debate es abordado por Valentina Bulo en *El temblor del ser*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 2012; pp. 33 ss., obra a la que remito.

688 "La serenidad como virtud en la época técnica", ed. cit.; p. 25.

Pensar en su copertenencia la serenidad —que involucra "contenerse" ("*an sich halten*") y dejar ("*lassen*")—, la paciencia y la mesura, junto con "la virtud del término medio" y "la primera virtud cardinal, es decir [...] la prudencia, *phrónesis*" —a la que pertenece "la *deinótes*, la avisada valoración de situaciones con las que nosotros [...] activamos nuestra 'facultad de juzgar'"[689]—, este pensar, digo, posibilitaría "unir" las antiguas virtudes con las "nuevas", haciendo ver así que en Heidegger no hay una ruptura total con las éticas tradicionales, sino, como en otros casos, cambio dentro de la tradición. Las virtudes exigidas por la época técnica no están completamente desvinculadas "con la virtudes del *êthos* europeo antiguo"[690].

Por cierto, Held hace notar que Heidegger evita el concepto de virtud[691]. Sin embargo, tal vez lo aceptaría si tomáramos la palabra en su sentido originario. Como señala Ortega, "la idea griega de "virtud" —*areté*— significa [...] "autenticidad", es decir, "capacidad efectiva" o simplemente "efectividad" para algo, ser en plena realidad lo que es. Todo lo viviente tiene su *areté*, su *virtud*, a saber, su modo plenario de ser"[692].

En lo que se refiere a algo así como una "filosofía de la educación" que habría en Heidegger, hay que destacar en primer lugar que en muchos lugares de su obra muestra su preocupación por el fenómeno educativo. Además, como

689 Ibíd.

690 Ibíd.; p. 24.

691 Ibíd.; p. 23.

692 "Prólogo a *Historia de la filosofía*, de Émile Bréhier"; *O. C.*, VI, ed. cit., 2006; p. 156, en nota. François Fédier se ha abocado larga y penetrantemente a lo que habría que entender por *areté* en su libro "*Lire Platon*. Quatre leçons sur le *Ménon*", Pocket, París, 2011.

es sabido, fue un gran educador. Su obra, agreguemos, es eminentemente educativa. Un lugar en que comprobamos fehacientemente esto es su conferencia *Lenguaje tradicional y lenguaje técnico*, pronunciada en 1962 ante un público de ingenieros dedicados a la docencia, a instancias de su hijo Jörg, quien se desempeñaba en una escuela profesional precisamente en su calidad de ingeniero. Como señala Michel Haar en el epílogo a la edición francesa, en esta conferencia Heidegger realiza su última puesta a punto sobre la pregunta por la técnica, y lo hace con un gran rigor metódico y en un estilo perfectamente transparente[693].

Ya en la advertencia preliminar distingue entre informar (*belehren*) y enseñar (*lehren*), entendiendo por enseñar "dejar aprender" ("*lernen lassen*"). Enseñar es más difícil que aprender. Aprender (*lernen*) es para él poner nuestra acciones y omisiones [*Tun und Lassen*] —nuestra conducta—, en correspondencia (*Entsprechung*) con lo que nos exhorta (*zuspricht*) cada vez a lo esencial[694].

A continuación, relaciona el tema central de su conferencia con lo que es inherente a la escuela. "Si frente a lo que *es* —dice—, nos posicionamos ciegamente y permanecemos rígidamente afectos a las representaciones habituales sobre la técnica y el lenguaje, sustraeríamos o recortaríamos a la escuela [*Schule*] —a lo que es su tarea y su trabajo—, la fuerza de determinar, que le compete"[695]. Luego, pone en cuestión los diversos niveles y modalidades del sistema educativo.

693 *Langue de tradition et langue technique*, Éditions Lebeer-Hossmann, Bruselas, 1990; p. 47.

694 *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, ed. cit.; p. 5.

695 Ibíd.

"Cuando decimos "la escuela" ["die Schule"] —advierte—, nos estamos refiriendo aquí a todo el sistema educativo, desde la escuela primaria hasta la universidad. Esta última es quizá hoy la escuela más anquilosada, más retrasada en su estructura. Su nombre "universidad" se perpetúa pesadamente y sólo como un título ficticio. Correspondientemente, también la denominación de "escuela profesional" queda por detrás y a la zaga de aquello a lo que el trabajo de ese tipo de escuela se refiere en la época industrial. También puede dudarse de si los nombres de escuela de formación profesional, de formación general o simplemente de formación [*Bildung*] atinan todavía con aquello a que ha dado lugar la época de la técnica"[696]. Difícilmente puede bosquejarse una crítica más amplia de todo el sistema educativo.

Sin duda, habría que desarrollar esta crítica, lo cual una serie de estudiosos de Heidegger están haciendo a partir de su pensamiento. Un libro significativo acerca de esto es *Heidegger, Educación y Modernidad,* editado por Michael A. Peters y publicado en Estados Unidos[697]. El primer estudio de la obra —de Valerie Allen y Ares D. Axiotis—, ha sido reeditado en versión ampliada en francés con el título *El arte de enseñar de Martin Heidegger*[698], siendo complementado por un interesante epílogo de Philippe-Joseph Salazar. Entre paréntesis: este escrito es similar, respecto de Heidegger, a la *Apología* de Sócrates, de Platón.

Por ahora, quiero poner en primer plano lo que para Heidegger es un elemento decisivo en la educación, y a lo que

696 Ibíd.; p. 6.

697 *Heidegger, Education and Modernity,* Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham, Maryland, 2002.

698 *L'art d'enseigner de Martin Heidegger,* Klincksieck, París, 2007.

se refiere al término de la conferencia señalada: la *adecuada* enseñanza del lenguaje tradicional. Dice allí: "Habría que considerar si la enseñanza de la lengua materna, en vistas de los poderes de la edad industrial, no es algo completamente distinto de sólo un elemento formativo de tipo general frente a la formación especializada. Habría que pensar si esta enseñanza del lenguaje, en lugar de formación, no habría de ser más bien una meditación [*Besinnung*] en el peligro [*Gefahr*] que amenaza al lenguaje —lo cual quiere decir: a la relación del hombre con el lenguaje—, meditación que revelaría a la vez lo salvador [*das Rettende*] que se encierra en el secreto [*Geheimnis*] del lenguaje, en cuanto que es él el que nos pone siempre también en la cercanía [*Nähe*] de lo no dicho y de lo inefable"[699]. Salta a la vista que la importancia que da Heidegger a la enseñanza de la lengua materna, lenguaje tradicional o lenguaje transmitido es muy superior a la que se le concede habitualmente; al parecer, según una opinión corriente, habría que darse por satisfecho al respecto si los educandos son capaces de leer y entender manuales y folletos que explican el funcionamiento de los aparatos técnicos. "El ser más propio del hombre"[700], señala Heidegger, está en juego en estas "cuestiones de palabras", en apariencias completamente inocentes y sin ningún alcance apreciable.

699 *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, ed. cit.; pp. 27 s. En este texto saltan a la vista una serie de asuntos de la mayor importancia para Heidegger: meditación (*Besinnung*), peligro (*Gefahr*), lo salvador (*das Rettende*), el secreto (*Geheimnis*), la cercanía (*Nähe*), entre otros.

700 Ibíd.; p. 25.

XIV
Conciencia y Mundo

§ 1. Antropología filosófica

Lo que caracteriza la situación en que hoy nos debatimos respecto al ser humano y su conducta es, por lo pronto, la confusión. Las disciplinas y perspectivas que procuran brindarnos una explicación determinante sobre el hombre son tantas que, paradójicamente, nos han sumido en el desconcierto. Tácita, pero no por eso menos perentoria, es la exigencia que se cierne sobre nosotros: sintetizar armónicamente los aportes de las distintas corrientes biológicas, psicológicas, sociológicas, antropológicas, etnológicas, etc.; más aún: habría que conjugar coherentemente los conocimientos occidentales acerca del hombre con los de las tradiciones milenarias del Oriente, y también, con la sabiduría precolombina, e inclusive, con aquella que proviene de otras innumerables fuentes. Que ese desmesurado requerimiento sea posible de concretar o no, es cuestión aparte. Remitiendo a *El puesto del hombre en el cosmos* de Max Scheler, decía Heidegger, ya en 1929, con mucha razón, lo siguiente: "Ninguna época ha acumulado conocimientos tan numerosos y tan diversos sobre el hombre como la nuestra. En

ninguna época se expuso el conocimiento acerca del hombre en forma más penetrante ni más fascinante que en esta. Ninguna época, hasta la fecha, ha sido capaz de hacer accesible este saber con la rapidez y facilidad que la nuestra. Y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es. En ninguna época ha sido el hombre tan problemático como en la actual"[701].

Ante esta situación, Cristóbal Holzapfel, cuya obra *Conciencia y Mundo*[702] tomo como hilo conductor de lo que viene a continuación, ha sido dócil a un imperativo del tiempo, al cual, sea dicho de paso, obedeció Descartes en su momento, parecido al nuestro. Este imperativo consiste en abordar los problemas a través de un camino *simple* y *seguro*. Soslayando los enredos conceptuales en los que puede sumirnos la maraña de conocimientos sobre el hombre que abruma a los mortales de hoy, nos da una definición del ser humano que apunta *sólo a lo fundamental*. A partir de ello, nos abre una serie enorme de vías de investigación susceptibles de ser exploradas en detalle, pero con un suelo teorético *firme* que las sustenta. En síntesis, para nuestro autor el hombre se caracteriza por su poder-ser, por estar constituido como proyección, y por el hecho de tener que realizar lo proyec-

701 *Kant y el problema de la metafísica* (dedicado A la memoria de Max Scheler), § 37. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1973; p. 175. Trad. de Gred Ibscher Roth. Revisión de Elsa Cecilia Frost. (*Gesamtausgabe* (*GA*), vol. 3: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991; p. 209).

702 Ediciones de la Universidad Andrés Bello, Santiago de Chile, 1993. Este libro contiene una antropología, titulada "Hombre y universo", y una ética, designada "Hombre y Valor". Al desarrollar su pensamiento sobre estos problemas, Holzapfel hace un significativo aporte a la investigación filosófica y, más en general, a la dilucidación de asuntos acuciantes que a todos nos preocupan.

tado en el modo de la yección —o del estar arrojado— en el mundo. Si quisiéramos usar una breve fórmula para condensar la idea del hombre que propone Holzapfel, podríamos afirmar que el ser humano es proyección-yecta[703].

Esto significa que se ve al hombre en el horizonte del tiempo, el que involucra lo futuro (especialmente como desafío), lo pasado (en cuanto lo que hay que asumir) y lo presente (como lo por hacer)[704]. Implica, también, que el autor no concibe al hombre como un proyecto autónomo y autárquico, sino como un programa de existencia arraigado en un mundo corpóreo, social e histórico que le pone límites. A estos límites tiene que enfrentarse, ya sea sometiéndose a ellos, ya sea tratando de trascenderlos en la medida de lo posible.

Por cierto, junto con explicitar el núcleo de su idea del hombre, el autor la matiza de diferentes maneras; recurriendo, por ejemplo, al importante concepto de renunciación (*Entsagung*) —debido a Goethe—, con el cual Holzapfel hace comprensibles algunas de las dimensiones más profundas del cambio o transmutación inherente a la vida humana[705].

En cuanto proyección-yecta, el hombre se realiza a través de siete programaciones principales, mediante las que hace el mundo: 1. La ciencia. 2. La filosofía. 3. El arte. 4. La técnica. 5. La moral. 6. La política. 7. La religión. Estas programaciones, así como sus modulaciones y derivados,

703 Respecto de esta interpretación de lo humano, véase también, Jorge Acevedo, "*Hombre y mundo.* Sobre el punto de partida de la filosofía actual", Editorial Universitaria, Santiago, 3ª ed., 1992.

704 *Conciencia y Mundo*; p. 31.

705 Ibíd.; p. 30.

se despliegan en un marco tridimensional. Por un lado, se desenvuelven *históricamente*; en segundo término, su realización sólo es posible dentro de una *comunicación* social e interpersonal; en fin, suponen un proceso de *educación* del hombre.

Como es sabido, Kant manifestó que el campo de la filosofía en sentido cosmopolita se deja resumir en las siguientes preguntas:1) ¿Qué puedo saber? 2) ¿Qué debo hacer? 3) ¿Qué me es permitido esperar? 4) ¿Qué es el hombre?[706] También es conocido lo que añade Kant a ese planteamiento; según él, las tres primeras preguntas se refieren a la última y, por tanto, los temas sobre los que recaen pueden incluirse en la antropología, es decir, responden a la pregunta ¿qué es el hombre? Precisamente a esta interrogante da Holzapfel una contestación de impecable factura teorética, que orienta a todo lector inquieto acerca de su propia esencia por un derrotero bien delineado, a través del cual se puede avanzar con confianza en la ruta y certeza respecto de la meta que se quiere alcanzar.

§ 2. Ética

Tal vez, la situación ética de nuestro tiempo pueda parangonarse, razonablemente, con la del siglo I antes de Cristo, época en la que, según Varrón, existían 280 opiniones

706 Respecto de estas preguntas: a) Immanuel Kant: *Sobre el saber filosófico*, Ediciones Adán, Madrid, 1943; p. 45. Trad. de Julián Marías (vierte la introducción a las *Lecciones de lógica* de Kant, que editó por primera vez Jäsche en 1800, cuatro años antes de morir su autor). b) Heidegger: *Kant y el problema de la metafísica*, Parte Cuarta, ed. cit.; pp. 171 ss. (*GA 3*; pp. 206 ss.).

diferentes acerca de qué es lo bueno, respecto de lo que se debe procurar[707]. No es de extrañar, pues, que frente a la petición hecha a Heidegger de que escribiera una ética, este hubiera respondido con el comentario que reproduzco a continuación: "El deseo de una Ética asedia tanto más fervorosamente cuanto que la notoria desorientación del hombre, no menos que la negada, crece hasta lo inconmensurable. Todo cuidado debe ser dedicado a la unión por la Ética, pues el hombre de la técnica, entregado al modo de ser de las masas, sólo puede aún ser traído a una segura constancia de su planear y obrar en total, mediante un recogimiento y ordenación correspondiente a la técnica"[708].

Traigo a colación estas palabras con una intención adicional, ya que Holzapfel desarrolla en *Conciencia y Mundo* una ética que no es simplemente individual y a-histórica sino que, por el contrario, es también social e histórica y, por tanto, junto con considerar al "sujeto" ético —cada uno de nosotros—, toma en cuenta el mundo, a los demás hombres y el carácter histórico fundamental de esta época, a saber, el predominio incondicionado de la esencia de la técnica moderna[709].

Expresamente, se hace constar en *Conciencia y Mundo* que hoy podemos aniquilar el entorno cósmico, y así,

707 Cfr. J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo, Obras Completas*, vol. VI, Fundación J. Ortega y Gasset/Ed. Taurus, Madrid, 2006; p. 449.

708 "Carta sobre el 'humanismo'". En *Hitos*, Ed. Alianza, Madrid, 2000; p. 288. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte ("Brief über den 'Humanismus'"; *GA* 9; p. 353).

709 Véase M. Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, Santiago, 5ª ed., 2007. Traducción de Francisco Soler. Edición de Jorge Acevedo.

destruirnos a nosotros mismos[710]. Y se añade: "El 'máximo peligro' no está empero dado exclusivamente por la incalculable potencia destructiva del poder atómico. El peligro se origina antes que en algo material, en el hombre mismo, y más precisamente en su saber científico. [...] La historia se mueve irreversiblemente hacia un saber científico cada vez mayor. [...] Se suma a ello que el hombre de nuestro tiempo está sobradamente entrenado en la traducción de ese conocimiento científico en técnicas y tecnologías que hoy nos ponen ante la posibilidad de conocer el código genético del embrión humano y predecir de antemano qué enfermedades o qué coeficiente intelectual habría de tener el ser humano por nacer. Esto al parecer orienta a la humanidad hacia la aplicación metódica de una selección racial que ya se muestra difícil de detener"[711].

Si consideramos las grandes líneas del libro, podemos afirmar que en él se llega —tal vez indeliberadamente—, a una síntesis de dos tipos de ética: la ética de la autenticidad —de carácter "formal"— y la ética "material" de los valores.

710 Pág. 102.

711 Pág. 103. Recordemos, a propósito de esto, lo que afirma Heidegger en "Qué es y cómo se determina la *Physis*. Aristóteles, Física B 1" (1939): "A veces parecería como si la humanidad moderna se precipitase hacia esta meta: *que el hombre se produzca a sí mismo técnicamente*; si esto se logra, entonces el hombre haría saltar por los aires a sí mismo, esto es, *a su ser como subjetividad*". En *Revista de Filosofía*, vol. XXI-XXII, Santiago de Chile, 1983; p. 19. Trad. de Francisco Soler. Edición de Jorge Acevedo. En *Hitos*, ed. cit.; p. 214 (*GA* 9; p. 257). Francisco Soler hizo resaltar este pensamiento en su última publicación, aparecida en la revista *Alimapu* —de la Universidad Técnica Federico Santa María, de Valparaíso—, y recogida, póstumamente, en su libro *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*, Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1983; p. 227 (Anejo: "Filosofía y Ética"). Edición de Jorge Acevedo.

Este logro se alcanza basando la ética en la antropología filosófica, y ambas, en la cosmología presentada por el autor en *Ser y universo*[712].

La ética de la autenticidad se manifiesta durante el siglo XX en pensadores como Heidegger y Ortega. Su expresión abreviada y canónica la encontramos, no obstante, en la frase de Píndaro que dice "¡Llega a ser el que eres!"[713], sentencia que Holzapfel analiza y explica con singular perspicacia. Lo mismo ocurre con dos caracteres de la autenticidad que se hacen resaltar. El primero consiste en "*la apertura*, en el sentido de estar-abiertos al ser, a toda manifestación de él

712 Editorial Universitaria, Colección *El saber y la cultura*, Santiago, 1990. Prólogo de Jorge Acevedo.

713 Cfr. Píndaro, *Píticas*, II, 72. En *Odas y fragmentos*, Ed. Gredos (Biblioteca Básica), Madrid, 2002; p. 82. *Genoi' hoios essi* es traducido como "¡Hazte el que eres!" por Alfonso Ortega. Como ha hecho notar Julián Marías, Fichte hizo resaltar este pensamiento: *Werde, wer du bist*. Y, por cierto, también Nietzsche. Andrés Sánchez Pascual indica que el subtítulo de *Ecce homo* —Cómo se llega a ser lo que se es: *Wie man wird, was man ist*—, es una "reminiscencia de la famosa frase de Píndaro "Llega a ser el que eres", que tantas veces había Nietzsche citado indirectamente en sus obras anteriores" (*Ecce homo*, Ed. Alianza, Madrid, 1971; p. 10). Ortega cita varias veces el imperativo pindárico. Por ejemplo, en el primer capítulo de *El hombre y la gente*, titulado "Ensimismamiento y alteración": "Cada uno de nosotros está siempre en peligro de no ser el *sí mismo*, único e intransferible que es. La mayor parte de los hombres traiciona de continuo a ese *sí mismo* que está esperando ser, y para decir toda la verdad, es nuestra individualidad personal un personaje que no se realiza nunca del todo, una utopía incitante, una leyenda secreta que cada cual guarda en lo más hondo de su pecho. Se comprende muy bien que Píndaro resumiera su heroica ética en el conocido imperativo: *genoi' hoios essi, 'llega a ser el que eres'*" (*El hombre y la gente [Curso de 1949-1950], Obras Completas*, vol. X, ed. cit., 2010; p. 148). Los textos de Píndaro son accesibles en el Proyecto Perseus de la Internet (*Perseus Collection. Greek and Roman Materials*).

y al ser de todo ente"; el segundo, en "proyectar la existencia desde sí y no desde los otros o desde el 'uno'" impersonal[714]. La expresión de Píndaro ¡Llega a ser el que eres! implicaría el imperativo ¡que sea el mundo![715], el que involucra a los otros hombres, los animales, las plantas, la tierra, el planeta en su conjunto e, inclusive, otros astros[716]. Por otro lado, "estar-abierto-al-ser no significa abrirse a algo separado, más allá de los cielos visibles, sino estar-abiertos a lo inmenso (por cierto), pero también a lo pequeño, a lo lejano y cercano, a lo no-familiar, pero también a lo familiar"[717]. En tercer término, "aunque la posible autenticidad no pueda proyectarse desde los otros, sin embargo eso de ningún modo los excluye. Perfectamente —advierte Holzapfel— una proyección auténtica puede ser 'para los otros'"[718]. Y a propósito de otro aspecto de este problema, hace hincapié en que "todo proyecto de autenticidad, en tanto proyección de la existencia individual desde sí y no desde los otros, sólo puede hacerse [...] dentro de la cotidianidad regulada por el 'uno'" impersonal[719], por lo que Ortega ha llamado *usos sociales*[720].

714 *Conciencia y mundo*; p. 58.

715 Ibíd.; p. 68.

716 Ibíd.; p. 77.

717 Ibíd.; p. 59.

718 Ibíd.; p. 56.

719 Ibíd.; p. 56.

720 Al respecto, Jorge Acevedo, "En torno a la idea de uso social (Para los fundamentos de una sociología)". En "*La sociedad como proyecto.* En la perspectiva de Ortega", ed. cit., páginas 161 ss. En rumano: "Despre ideea de uz social la Ortega (Pentru fundamentele unei sociologii)". Traducere din limba spaniola de Daniel Mazilu.

En cualquier caso, la autenticidad está a la base de "todo valor, regla o precepto moral"[721], lo que no obsta para que pueda proponerse una ética de la vocación o del llamado (*Ruf*) de la conciencia moral (*Gewissen*) *que se conjugue armónicamente con una ética axiológica.* Apropiadamente reinterpretados, sería factible unir en un todo coherente las posiciones de un Heidegger, por un lado, con las de un Scheler y un Hartmann, por otro. Es lo que, proponiéndoselo o no, hace efectivo Holzapfel.

Para ello recurre a lo que llama "principios regulativos éticos"[722], que además de significar valores, los alientan e inspiran, y hacen posible la realización y la justificación de una tabla de valores. Estos principios, "manifestaciones de la autenticidad"[723], son ocho, y me limito a enumerarlos, haciendo constar, solamente, que entre ellos no hay jerarquía, sino que "están entre sí en un nivel de igual originariedad"[724]: 1. La libertad. 2. La responsabilidad. 3. La virtud. 4. La valentía. 5. El honor. 6. El respeto. 7. El amor. 8. La felicidad.

Los valores que constituyen la tabla fundada en los principios ético-regulativos en los que se despliega la genuinidad son seis. Entre ellos hay jerarquía, de tal modo que, *en principio*, debería haber una subordinación de aquellos que no están en primer lugar respecto de los que ocupan posiciones anteriores dentro de la tabla. El valor supremo es lo sacral. En segundo término, viene una tríada, a la que ya Platón se refirió en su unidad interna: lo bueno, lo verdadero y

721 *Conciencia y mundo*; p. 61.

722 Ibíd.; p. 74.

723 Ibíd.

724 Ibíd.

lo bello. En tercer lugar, está el *cuidado* que debemos tener respecto del mundo en su conjunto. Luego viene lo justo. A continuación, el poder, que no hay que entender sólo en un sentido económico o político, sino que también en un sentido espiritual, esto es, como la potencia de la sabiduría, de la fe y de la esperanza. Por último, en la tabla aparece el bienestar[725].

Las tablas de valores y disvalores —vinculadas con la autenticidad y la inautenticidad, respectivamente—, tienen, en síntesis, esta estructura:

Valores[726]:

Autenticidad {

1. Lo sacral
2. Lo bueno, lo verdadero, lo bello
3. El cuidado
4. Lo justo
5. El poder
6. El bienestar

Disvalores[727]:

Inautenticidad {

1. Lo profano
2. Lo malo, lo falso, lo feo
3. El des-cuido
4. Lo injusto
5. La debilidad
6. El malestar

725 Ibíd.; p. 77.

726 Ibíd.; pp. 76 ss.

727 Ibíd.; pp. 82 ss. Por cierto, estas tablas cobran su genuino sentido —y son adecuadamente inteligibles—, a partir de las explicaciones y precisiones que sobre ellas da Holzapfel.

El autor no olvida que el hombre vive siempre en una situación; tampoco, que estas son variables. Por eso no pretende absolutizar ni la tabla de valores que propone ni —vistas las cosas en forma más global—, su proposición ética, la cual es abierta. A propósito de lo uno y de lo otro, y poniendo en juego su concepción del ser humano, señala: "Estos valores, como la Propuesta Ética en general, junto con representar determinación ética, le da particular importancia a la indeterminación. Si no fuera así, planearía en el aire, desconociendo el hacerse concreto del hombre. En efecto, deseable es que la jerarquía de valores esté siempre presente en cada cual, siquiera como algo de fondo e inspirador del quehacer. Pero, por ejemplo, para el hombre que padece cesantía, ha de ser el poder (en tanto valor), como poder material, lo que le traiga desvelos y sea el principal motivo de preocupación. Ojalá, a pesar de la precariedad de su situación, que urge ser subsanada, lo sacral siga siendo el valor de fondo más relevante, pero en lo inmediato de esa situación probablemente no lo será"[728].

Claro está, la postura ética que estamos examinando apunta hacia el anverso y el reverso de la eticidad. Este último está configurado por la inautenticidad y los disvalores: lo profano, lo malo, lo falso, lo feo, el des-cuido, lo injusto, la debilidad y el malestar[729]. Con particular sutileza intelectual, el autor establece relaciones entre la autenticidad, los principios ético-reguladores, los valores, la inautenticidad y los disvalores, mostrando la complementariedad que hay entre tales "entidades".

728 Ibíd.; p. 81.

729 Ibíd.; p. 83.

Con acierto, por otro lado, Holzapfel escapa no sólo al absolutismo ético, sino, también, al relativismo, ubicando su posición en un ámbito que concibe como pluralismo ético[730]. Lo que le permite trascender esos polos radicalmente antitéticos, que siempre han perturbado la meditación ética, está constituido por lo que denomina quíntuple compromiso con el devenir del mundo, que desglosa así: "1. Trazar límites del mundo para dar con su unidad moral. 2. Salvaguardar el mundo, en el sentido de procurar una estabilidad de esa unidad. 3. Considerar [...] permanentemente los límites mundanales como abiertos. 4. Imprimirle un rumbo al mundo, y 5. Proponerse históricamente en todo momento asumir el rol directriz en su conducción"[731]. Los dos primeros compromisos —"procurar una unidad mundanal estable y salvaguardar el mundo"[732]—, serían los más importantes.

La ética propuesta no es intelectualista. Nuestro autor concede una decisiva relevancia a los sentimientos en el campo de lo ético; así, por ejemplo, al dolor y a la compasión. Al respecto, hacia el final del libro, señala: "El dolor como sentimiento despierta y alienta sentimientos humanitarios. En este 'último peldaño de la moralidad humana' viene así a aparecer un nuevo sentimiento que une y que arranca del dolor: la compasión, entendida de manera esencial como sentir y padecer con el otro"[733].

730 Ibíd.; p. 72.

731 Ibíd.; p. 65 s.

732 Ibíd.; p. 73.

733 Ibíd.; p. 97.

§ 3. Cosmología filosófica, antropología, ética

Toda filosofía implica una parte dogmática y un aspecto escéptico. En el pensamiento de Holzapfel predominaría lo segundo. En efecto, al final de su cosmología filosófica tropezamos con el *misterio* del cosmos; al concluir su antropología nos vemos detenidos ante el *misterio* del hombre; en fin, su ética no pretende "entregar la solución práctica" para realizar la "salvaguarda del mundo"[734]. Esta triple situación está en perfecta armonía con el temple filosófico que hoy predomina. Estamos ya lejos de esos tiempos en los que se procuraba —ilusoriamente, por lo demás—, dar una respuesta rotunda y exhaustiva a todos los problemas y enigmas que se nos ponen por delante. Esto no significa, en lo más mínimo, que el autor plantee algo evanescente o incontrolable. Todo lo contrario. Aunque, a la postre, choquemos con los límites[735] que impone la finitud inherente a la vida humana, lo que nos dice antes de toparse con ellos es claro, bien perfilado e intelectualmente manejable, de tal suerte que su idea del hombre es muy iluminadora, y su ética es una vía eficaz para encauzar nuestras perplejidades por los vericuetos azorantes de la existencia[736].

734 Ibíd.; p. 104.

735 Holzapfel desarrolla este concepto en su libro *De cara al límite*, Ediciones Metales Pesados, Santiago, 2012.

736 Es notorio que *Conciencia y mundo* es una obra redactada no sólo sobre la base de otros libros, sino, también y muy especialmente, a partir de la experiencia de la vida del autor, que este ha asumido vigorosa y lúcidamente. De tal manera, ha quedado en disposición de ofrecer a sus lectores un escrito desde el que pueden obtener nítidos beneficios en la realización de sus proyectos existenciales.

XV
Una ética negativa desde el pensar de Heidegger

§ 1. Un proyecto filosófico en marcha

A la altura de su primer libro publicado en castellano, *Ser y universo*[737], Cristóbal Holzapfel se proponía un ambicioso proyecto teorético, a saber: sobre la base de la elaboración de una cosmología fundamental, desarrollar una antropología, una ética y una teología filosófica. La primera tarea la realizó en la obra mencionada. La segunda —desarrollar una antropología y una ética—, en *Conciencia y Mundo*[738] e indirectamente en *Lecturas del amor*[739], así como en los libros

737 Editorial Universitaria, Santiago, 1990. Prólogo de Jorge Acevedo. Colección *El saber y la cultura*. Tuve el agrado de presentarlo en la Sala *Ignacio Domeyko* de la Casa Central de la Universidad de Chile. (En rigor, su primera obra —publicada en edición privada—, es *Un descubrimiento original de Heidegger: el uno (das Man)*, Santiago, 1981).

738 Ediciones de la Universidad Andrés Bello, Santiago, 1993. Fue, también, presentado por mí en la Sala *Pablo Neruda* del Centro Cultural Estación Mapocho dentro del marco de la XIII Feria Internacional del Libro.

739 Editorial Universitaria, Santiago, 1998.

"*Aventura Ética.* Hacia una ética originaria"[740] y *Crítica de la razón lúdica*[741]. La tercera —efectuar una meditación acerca de Dios—, en *deus absconditus*[742].

Se ve, pues, que este autor no se queda sólo en las buenas intenciones. Impelido por la gran vitalidad filosófica que le es inherente, lleva a cabo lo que se propone en el ámbito de la investigación, lo que no suele ser tan frecuente entre nosotros, quienes, muchas veces, nos contentamos con los fervientes deseos de realización, posponiendo esta para momentos más propicios que, en ocasiones, no llegan.

Aventura Ética amplía *Conciencia y Mundo* y sigue el principio inspirador *de deus absconditus,* donde se postula una teología *negativa.* Muestra sólo un tenue vestigio de *Ser y universo,* lo cual, si no me equivoco, da una rotunda respuesta a interrogantes que planteaba en su prólogo. Decía allí: "Holzapfel elige un punto de partida completamente diferente al de significativas posiciones filosóficas de los de los dos últimos siglos, incluyendo en ellas a la de Heidegger.

740 Ediciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, Santiago, 2000.

741 Ed. Trotta, Madrid, 2003. Esta obra es uno de los resultados del proyecto Fondecyt 1010971 —"Razón de ser. Un estudio sobre la razón suficiente y sus alcances en la interpretación heideggeriana de Leibniz"—, en que ambos colaboramos.

742 Ediciones Dolmen, Santiago, 1995. La excelente presentación de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga —efectuada en la Sala Ignacio Domeyko de la Universidad de Chile—, fue recogida en "Artes y Letras" de *El Mercurio* de Santiago (domingo 17 de noviembre de 1996; páginas E-26 y E-27). Agreguemos que Holzapfel nos proporcionó un penetrante comentario de la traducción de *Ser y tiempo* debida a Rivera, y publicada por la Editorial Universitaria de Santiago en 1997. Véase, "Sobre la "Traducción Hermenéutica" de *Ser y tiempo*, de Jorge Eduardo Rivera"; *Revista de Filosofía*, vol. LIII-LIV, Santiago, 1999; pp. 175-180.

En efecto, su mirada se dirige en primera instancia *al ser como universo o cosmos* y no al hombre como ahí del ser. Podríamos afirmar, entonces, que su ontología fundamental —base de la ontología general—, no es una analítica del *Dasein*, como en Heidegger, sino una cosmología"[743]. A partir de ello, preguntaba: "¿Tendrá hondas repercusiones *filosóficas* este brusco viraje que introduce nuestro autor en el punto de partida del filosofar? ¿O se trata sólo de una ordenación diferente de los pensamientos *en su exposición*, que no tendrá mayores consecuencias, a la larga, en las partes que vienen a continuación —antropológica, ética y teológica—?"[744]. Pienso que ya no caben dudas. Es preciso contestar afirmativamente la segunda interrogante, desestimando la primera. Lo cual, sea dicho de paso, me parece muy bien por razones que no es del caso explicar en este momento[745]. Saltando, en cierto modo, por sobre *Ser y universo*, Holzapfel retoma ahora, parcialmente al menos, el hilo de su obra anterior acerca de la conciencia en Heidegger y en la tradición[746], publicada en Alemania.

743 Cfr. *Ser y universo*, ed. cit.; p. 11.

744 Ibíd.; p. 12.

745 Por lo pronto, sin embargo, cabe destacar que la tenaza parmenídea con que intentaba "controlar" el cosmos desaparece casi por completo; ahora, en la senda de Marco Aurelio, se trata de entrar en la fluidez heracliteana (Cfr. *Aventura Ética*; p. 59 s.).

746 *Heideggers Auffassung des Gewissens vor dem Hintergrund traditioneller Gewissenskonzeptionen* (La idea de conciencia en Heidegger de cara a sus concepciones tradicionales), Peter Lang, Frankfurt a. M., 1987.

§ 2. Ética originaria, abierta e integral. *Actitud* fenomenológica

Desde siempre los filósofos vienen planteándose el problema de hallar una ética que cumpla requisitos muy especiales. Probablemente, esto se ha acentuado en los últimos siglos. En su primer libro, *Meditaciones del Quijote* —de 1914—, Ortega postulaba una ética "abierta", es decir, reformable, rectificable, ampliable, susceptible de enriquecer la experiencia moral. Siendo un filósofo novel —de 30 años de edad—, y entendiendo la filosofía como la ciencia general del amor, decía a sus lectores más jóvenes que "entre las varias actividades de amor sólo hay una que pueda [...] pretender contagiar a los demás: el afán de comprensión"[747]. Este afán de comprensión no era para él asunto puramente intelectual. Más bien, y previamente, era una cuestión ética decisiva. "Yo desconfío —agregaba—, del amor de un hombre a su amigo [...] cuando no le veo esforzarse en comprender al enemigo [...]. Y he observado que, por lo menos a nosotros los españoles —y a los hispanoamericanos, añadamos por nuestra cuenta—, nos es más fácil enardecernos por un dogma moral que abrir nuestro pecho a las exigencias de la veracidad. De mejor grado entregamos definitivamente nuestro albedrío a una actitud moral rígida que mantenemos siempre abierto nuestro juicio, presto en todo momento a la reforma y corrección debidos. Diríase que abrazamos el imperativo moral como un arma para simplificarnos la vida aniquilando porciones inmensas del orbe"[748].

747 *Meditaciones del Quijote*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 2ª ed., 1966; p. 39. Comentario por Julián Marías (*Obras Completas* (*O. C.*), vol. I, Fundación J. Ortega y Gasset/Ed. Taurus, Madrid, 2004; p. 749. En lo que sigue, cito por esta edición).

748 Ibíd.; pp. 39 ss. (*O. C.*, I; p. 749 s.). Lo que va entre guiones es mío.

Tal vez, uno de los factores que han llevado a muchos hombres contemporáneos a distanciarse radicalmente de toda ética sea ese, señalado por el filósofo: la aniquilación *pseudomoral* de porciones inmensas del orbe. Pero ya Ortega daba pistas para alejarse de una *falsa moralidad* a la que, sin tapujos, denominaba *moral perversa*. "Conviene —decía—, que nos mantengamos en guardia contra la rigidez, librea tradicional de las hipocresías. Es falso, es inhumano, es inmoral, filiar en la rigidez los rasgos fisonómicos de la bondad. [...] Decidiendo nuestros actos en virtud de recetas dogmáticas intermediarias, no puede descender a ellos el carácter de bondad [...]. Este puede sólo verterse en ellos directamente de la intuición viva y siempre como nueva de lo perfecto. Por lo tanto, será inmoral toda moral que no impere entre sus deberes el deber primario de hallarnos dispuestos constantemente a la reforma, corrección y aumento del ideal ético. Toda ética que ordene la reclusión perpetua de nuestro albedrío dentro de un sistema cerrado de valoraciones, es *ipso facto* perversa. Como en las constituciones civiles que se llaman *abiertas*, ha de existir en ella un principio que mueva a la ampliación y enriquecimiento de la experiencia moral. Porque es el bien, como la naturaleza, un paisaje inmenso donde el hombre avanza en secular exploración. [...] No se opone, pues, en mi alma, la comprensión a la moral. Se opone a la moral perversa la moral integral para quien es la comprensión un claro y primario deber"[749].

La propuesta que hace Cristóbal Holzapfel en *Aventura Ética* se inscribe dentro de lo que podríamos denominar, con Ortega, ética *abierta* e *integral*. Y a lo que este llama

749 Ibíd.; pp. 41 ss. (*O. C.*, I; p. 751).

comprensión, Holzapfel, siguiendo a Heidegger, llama *actitud fenomenológica*.

Lo que Holzapfel designa como ver fenomenológico no se reduce a la mirada puesta en juego por los filósofos que se mueven en la línea de Husserl y Heidegger. No es sólo ni principalmente un método al que adscriben algunos pensadores y que ponen en práctica en ciertos momentos privilegiados de su existencia. El ver fenomenológico es, antes bien, una conducta ética fundamental a la que todos tendríamos que acceder para permitir o dejar ser a los fenómenos —a las cosas, a las situaciones, a nuestros prójimos, a lo divino y a nosotros mismos—. Este ver se contrapone a un ver objetivante regido unilateral y excluyentemente por el principio de razón (*der Satz vom Grund*)[750], mediante el cual conceptualizamos la realidad, en el sentido de aprehenderla, agarrarla, apoderarse de ella, asegurarla, hacerla manipulable y manejable. Sin duda, el ver objetivante es útil e imprescindible, pero no nos pone de un modo prístino en el terreno de una ética originaria.

El ver objetivante es, a la par, el modo de mirar inherente a las valoraciones tal como las entiende la axiología tradicional. Para esclarecer el punto, Holzapfel trae a colación un fragmento de la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger, donde se dice: "a través de la caracterización de algo como 'valor' se le arrebata su dignidad a lo así valorado. Esto quiere decir: a través de la tasación de algo como valor se acepta lo valorado solamente como objeto para la estimación del hombre. Pero eso que algo es en su ser, no se agota

750 Véase de Heidegger, *La proposición del fundamento*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991. Trad. de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela (*Gesamtausgabe* (*GA*), vol. 10: *Der Satz vom Grund*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1997. Edición de Petra Jaeger).

en su objetivación, máxime no allí cuando la objetividad tiene el carácter del valor. Todo valorar [...] no deja a lo ente: ser, sino que el valorar deja a lo ente valer sólo como objeto de su hacer"[751].

Holzapfel proporciona ejemplos ilustrativos. Al estar en un bosque del sur de Chile, es probable que un ingeniero forestal "vea todo atravesado por la valoración de la utilidad, el aprovechamiento y la explotabilidad de la madera, que él lanza como una red a la foresta. En esta forma de ver él no deja-ser al bosque, puesto que lo 've' únicamente como un objeto explotable". Por el contrario, si el ingeniero mirara el bosque fenomenológicamente, este le concerniría, además, "con su juego de luces y sombras, con su cobijo de especies animales que habitan en él, con el susurro del viento que mece la copa de los árboles"[752].

El segundo ejemplo toca el orden interpersonal: "es lo que le ocurre al hombre que no *deja-ser* a la mujer, ya que la mira en función de una valoración de belleza impuesta por los cánones esteticistas de la moda del momento, y esto es a tal punto que a muchos hombres les ocurre que la mujer que no cumple con aquellos requisitos, simplemente no se le permite una 'entrada'"[753]. ¿En qué consistiría el mirar del hombre que deja ser a la mujer? Holzapfel no se explaya al respecto en esta obra; no obstante, en su libro *Lecturas del amor* se refiere de soslayo al tema sugerido en la pregunta.

751 Cfr. *Aventura Ética*; pp. 138 s. (Véase "Carta sobre el 'humanismo'". En *Hitos*, Ed. Alianza, Madrid, 2000; pp. 285 s. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte ["Brief über den "Humanismus""; *GA* 9: *Wegmarken*, 1976; p. 349. Ed. de F.-W. von Herrmann]).

752 *Aventura Ética*; p. 137.

753 Ibíd.

Valorar, sin embargo, no es sólo inevitable, sino también positivo, provechoso. ¿Cómo liberarnos, entonces, de las limitaciones que nos impone? Considerando que el hombre "tiene la tenaz y contumaz tendencia a quedarse 'pegado' en las valoraciones que hace sobre esto y lo otro, trátese de la mujer, la tecnología, el dinero, o lo que fuere"[754], Holzapfel propone como imperativo ético básico "una *disposición al retiro de las valoraciones*"[755]. Esta nueva actitud "consistente en la disposición al retiro de las valoraciones" es denominada por él ética negativa. "La ética negativa no se aplica tanto a las escalas valóricas propuestas en la tradición, sino sobre todo a las valoraciones que se hacen a partir de ellas"[756]. En todo caso, es claro que se trata de una ética *abierta*, en la que se nos convida a dejar de vivir *sub specie aeternitatis* para existir *sub specie instantis*.

Hay que tomar en cuenta, por lo demás, que la ética negativa, entendida como la disposición al retiro de las valoraciones en las que tendemos a quedarnos pegados, "efectivamente existe, esto es, hay muchos seres humanos que de por sí desarrollan una actitud ético-negativa. Lo que hace la filosofía en este caso —añade Holzapfel—, es invitarnos a tomar consciencia de la necesidad del mencionado retiro"[757].

Lo que Ortega proponía primariamente en el nivel ontológico dentro de *Historia como sistema*, de 1935, habría que llevarlo al plano ético: tendríamos que vivir en un constante

754 Ibíd.; p. 42.

755 Ibíd.; p. 43

756 Ibíd.

757 Ibíd.; p. 45. Sobre este importante tema vuelve Holzapfel en su libro *De cara al límite*, Ediciones Metales Pesados, Santiago, 2012; pp. 98 ss. Esta obra fue presentada y reseñada por el profesor Carlos Peña González, rector de la Universidad Diego Portales.

modus ponendo tollens, es decir, junto con *poner* en juego nuestras valoraciones, debemos estar siempre dispuestos a *quitarlas*, corrigiéndolas, rectificándolas, ampliándolas, enriqueciéndolas. "En la formidable cruzada de liberación del hombre que es la misión del intelecto —dice Ortega—, ha llegado un momento en que necesita este liberarse de su más íntima esclavitud, esto es, de sí mismo. De donde resulta que, precisamente por habernos enseñado Kant que el pensamiento tiene *sus* formas que proyecta sobre lo real, el fin del proceso por él iniciado consiste en extirpar a lo real todas sus formas, que le son, a la vez, inevitables y ajenas, y aprender a pensar en un perpetuo ¡alerta!, en un incesante *modus ponendo tollens*. En suma: tenemos que aprender a desintelectualizar lo real a fin de serle fieles"[758].

Después de poner delante este texto, me parece oportuno hacer notar que Holzapfel no presenta la ética negativa como una isla, sino, en consonancia con lo dicho por Ortega sobre el *pensar en toda su amplitud*, la expone en el contexto de un *pensamiento negativo* que, además, involucra una *epistemología negativa* y una *teología negativa* que requieren, como fundamento, *una ontología negativa*, la que "nos enseña que sobre el ser de la plenitud como sobre el ser de cualquier cosa debemos estar en la predisposición al retiro de nuestras representaciones"[759].

La ética negativa tiene su historia y su prehistoria, aparte de que, como hemos señalado, "siempre ha existido. Lo que pasa es que se trataría ahora de comenzar a pensarla"[760]. Aunque de manera inexpresa, dice Holzapfel, fue pen-

758 *Historia como sistema. O. C.*, VI, 2006; p. 62.

759 *Aventura Ética*; p. 144.

760 Ibíd.; p. 47.

sada primero en el estoicismo —y, más particularmente, en Marco Aurelio—, con anticipos en la idea griega de lo trágico. Se continúa posteriormente en Spinoza y en Nietzsche, para presentarse finalmente con una fuerza inusitada en Heidegger[761].

Junto con ella, entrelazándose complejamente la una con la otra, está la ética afirmativa, entendiendo por tal "la propuesta de una escala valórica determinada que arroja [...] criterios para valorar las más distintas situaciones [...], permitiéndonos de este modo una orientación existencial"[762]. Este tipo de ética la hallaríamos en el pensamiento socrático-platónico, en el de Aristóteles, en el cristianismo y en Kant[763].

La ética negativa —aclara Holzapfel—, debe entenderse como un *complemento* de la ética afirmativa y, *en ningún caso*, como una posición que la niega y la excluye[764]. A propósito de esto, se podría reconocer, con Ortega, que "todo un linaje de los más soberanos espíritus viene pugnando siglo tras siglo para que purifiquemos nuestro ideal ético, haciéndolo cada vez más delicado y complejo, más cristalino y más íntimo"[765]. Y, claro está, a ese linaje pertenecen tanto Platón como Marco Aurelio, Aristóteles y Nietzsche, Kant y Heidegger.

761 Ibíd.

762 Ibíd.; p. 43.

763 Ibíd.

764 Cfr. "¿Ética negativa o de la debilidad?". En "Artes y Letras" de *El Mercurio* de Santiago, domingo 27 de agosto de 2000; pág. E-2.

765 *Meditaciones del Quijote*, ed. cit.; pp. 41 ss. (*O. C.*, I; p. 751).

La versión moderada de la ética negativa que encontramos en la postura de Holzapfel[766] tiene un carácter *integral*. No se refiere sólo a las conductas llamadas comúnmente morales, respecto de las cuales suele gravitar el moralismo o la moralina. Asume el ser mismo en su totalidad y en su inagotable riqueza. La ética negativa se moviliza hacia una ética originaria, y esto quiere decir, hacia una meditación y una asunción del habitar del hombre en el interior de lo que Heidegger llama la cuaternidad (*das Geviert*): la reunión del cielo y de la tierra, de los mortales y de los divinos. Se trataría del ser mismo en su figura o acuñación matriz.

La palabra *êthos*, de donde viene ética, se traduce de manera habitual por 'carácter'. Pero originariamente significa *habitar* y alude a la *estadía* del hombre[767]. El habitar del hombre de la Era Atómica[768] está condicionado, sin mayor contrapeso, por la voluntad de poder. "La voluntad de poder es el *querer más* —dice Holzapfel, explicando a Nietzsche—,

766 Cfr. *Aventura Ética*; p. 47.

767 Ibíd.; pp. 135 s.

768 Esta expresión, que ha llegado a ser un tópico, es pensada por Heidegger en profundidad. "La humanidad se ha dejado arrastrar a algo que no pudo aparecer antes en su historia: la humanidad entra en una época a la que ha dado el nombre de 'era atómica'. [...] Por primera vez en su historia, el hombre interpreta una época de su existencia histórica por la presión y disponibilidad de una energía de la naturaleza. [...] ¡La existencia del hombre, acuñada por la energía atómica! [...] ¿Qué significa el que una época de la historia de la humanidad esté marcada por la energía atómica y su liberación? Nada menos que esto: la era atómica está regida por el poder de la llamada, que amenaza con dominarnos, por medio del principio de razón suficiente que hay que dar". Cfr. "El principio de razón". En *¿Qué es filosofía?*, Ed. Narcea, Madrid, 1978; pp. 79-82. Trad. de José Luis Molinuevo. En *La proposición del fundamento*, ed. cit., págs. 189-191 (*GA* 10; pp. 178-180).

la 'voluntad de un plus', la voluntad de una permanente superación de la vida que avanza hacia nuevas y nuevas configuraciones de poder"[769]. Tal instancia tendría que ser balanceada por otra que la aminore, a saber, la *Gelassenheit*, la serenidad, el desasimiento. En la estadía humana en que prevalece la serenidad no se violenta a lo real en aras de un querer que —en última instancia—, se quiere a sí mismo, que es voluntad de la voluntad[770]. En tal habitar acontece un dejar-ser a las cosas y a las personas, "incluyendo un *dejarse-ser* a sí mismo"[771]. En lo que se refiere a los actos técnicos, advierte Holzapfel, "se trata de *dejarlos-ser* en aquello en que nos prestan utilidad [...], pero [...] retirando aquel velo de ilusión y fascinación que proyectamos sobre ellos"[772].

En el plano histórico —que, por cierto, repercute en el nivel de lo personal—, habría que balancear la actitud humana que se sobreafirma a sí misma sobre la base del dominio[773] con "una nueva actitud: la del dejar-ser", actitud en la cual se encuentra, ante todo, un cuidado (*Sorge*) o un proteger (*Schonen*) la cuaternidad *en las cosas*[774].

En el primer caso, caracterizado por la voluntad de poder, se trata de "dirigir, regir, enseñorearse sobre la tierra, sobre el mundo mineral, sobre ríos, océanos, flora y fauna, como sobre los otros seres humanos"; se trata de la "erección de imperios que frecuentemente recurren al símbolo del águila, del león y del dragón para simbolizar esa

769 *Aventura Ética*; p. 109.

770 Ibíd.

771 Ibíd.; p. 176.

772 Ibíd.

773 Ibíd.; p. 178.

774 Ibíd.; pp. 179 y 181.

máxima aspiración"[775]. En palabras de Heidegger: predomina el principio de razón —el más grande y poderoso, el más conocido y excelso de los principios, según Leibniz—. Dicho principio "dispone acerca de lo que tenga derecho a ser válido como objeto del representar y, en general, como algo ente"[776].

En el segundo caso —que, como dijimos, muestra el sello de la serenidad y el desasimiento (*Gelassenheit*), del cuidado (*Sorge*) y el proteger (*Schonen*)—, se salva a la tierra, se recibe al cielo, se espera a los divinos y se acompaña a los mortales[777]. Así, pues, el carácter *integral* de la ética propuesta queda de manifiesto.

775 Ibíd.; p. 178.

776 *La proposición del fundamento*, ed. cit.; p. 187 (*GA* 10; p. 176).

777 *Aventura Ética*; pp. 188 s.

XVI
Dos momentos históricos: mayo del 68, comienzos del siglo XXI

Introducción

Comparar dos momentos históricos es, por cierto, difícil. ¿Qué pasó en mayo del 68? ¿Qué pasa ahora? Ortega, dedicado con frecuencia a hacer diagnósticos históricos, advierte que "la pura verdad es que en el mundo pasa en todo instante y, por tanto, ahora, infinidad de cosas. La pretensión de decir qué es lo que ahora pasa en el mundo ha de entenderse, pues, como ironizándose a sí misma. Mas por lo mismo que es imposible conocer directamente la plenitud de lo real, no tenemos más remedio que construir arbitrariamente una realidad, suponer que las cosas son de una cierta manera. Esto nos proporciona un esquema, es decir, un concepto o enrejado de conceptos. Con él, como al través de una cuadrícula, miramos luego la efectiva realidad, y entonces, sólo entonces, conseguimos una visión aproximada de ella. En esto consiste el método científico. Más aún: en esto consiste todo uso del intelecto"[778]. Hecha esa

778 *La rebelión de las masas*, Ed. Tecnos, Colección "Los Esenciales de la Filosofía" (dirigida por Manuel Garrido), Madrid, 2003; p. 277. Edición de Domingo Hernández Sánchez. —*Obras Completas* (O.

advertencia, podemos seguir, sin temor de que se asigne a nuestras consideraciones un alcance desmedido, y habiendo puesto delante una clave del método que usamos[779].

¿Lo que ocurrió en París en mayo del 68 fue una revolución? Si lo fue, ¿cómo entenderla dentro de las teorías acerca de las revoluciones? ¿Qué acontece hoy en nuestro país? ¿Podemos establecer vínculos significativos, de diferencia o semejanza, entre la situación de París en 1968 y la de Chile en los comienzos del nuevo milenio? ¿Puede arrojar luz esa comparación sobre lo que le ocurre al hombre actual? Me parece que sí. Es la conclusión a la que llegué después de haber revisado algunos escritos sobre mayo del 68, sus famosos grafitis y las posibles interpretaciones de los hechos que es posible hacer desde el pensamiento de filósofos que me son próximos, como Sartre, Ortega y Heidegger.

§ 1. Sartre frente a mayo del 68

En el tomo VIII de sus *Situaciones* —titulado *Alrededor del 68*—, Sartre estima que el movimiento estudiantil de mayo fue, sin lugar a dudas, revolucionario. No obstante, según él, sólo fue el detonador de una revolución, pues, para Sartre —que, en lo que a esto atañe, sigue a Marx—, esta "sólo será hecha por el conjunto de las clases trabajadoras: obrera

---

C.), vol. IV, Fundación J. Ortega y Gasset/Ed. Taurus, Madrid, 2005; p. 458. Cito. En lo que sigue, según esta edición.

779 Al respecto, véase "Cuestiones de método y de principios" en mi libro *La sociedad como proyecto*, Ed. Universitaria, Santiago, 1994.

y campesina"[780]. Pero Sartre no se detiene en las clases sociales o económicas. Va más allá, al hacer notar la importancia de *los jóvenes* —estudiantes u obreros—, en la dinámica de los acontecimientos. Al llamar la atención sobre el hecho de que lo sucedido en París repercutió fuertemente en otros lugares, señala que los estudiantes y los *jóvenes* obreros polacos, checos, yugoslavos, franceses, alemanes —que viven bajo regímenes muy diferentes—, "ya no quieren que su existencia dependa del objeto que producen o de la función que llenan, sino decidir ellos mismos qué es lo que van a producir, qué utilización se hará de ello, qué papel van a desempeñar en la sociedad. Son los estudiantes quienes *sintieron* y formularon eso primero, pero tuvieron suficientes contactos, a pesar de todo, con *jóvenes* obreros como para que estos se dijeran: '¿Por qué no nosotros? Si esos tipos rechazan la vida que se les da hecha, ¿por qué no rechazaríamos la nuestra?' Tengo el acendrado *sentimiento* de que ese rechazo de la condición proletaria por *los jóvenes* ha sido la novedad más importante de todo lo que pasó en mayo"[781].

Por tanto, Sartre introduce en el análisis, como factor decisivo, las clases de edad, las generaciones históricas[782].

780 *Alrededor del 68*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1973; p. 154. Traducción de Eduardo Gudiño Kieffer (*Situations, VIII; autour de 68.* Éd. Gallimard, París, 1972; p. 202).

781 Ibíd.; p. 156 (Ibíd.; p. 205). He puesto en cursiva algunas palabras para destacar lo dicho sobre la juventud, y para ir recordando, desde ya, que nuestra apertura a lo real es, también y de manera muy relevante, afectiva y no sólo intelectual. Al respecto, véase el capítulo "Disposición afectiva y existencia", dentro de este mismo libro.

782 Sobre tal concepto historiológico, véase de Julián Marías: a) *Generaciones y constelaciones*, Ed. Alianza, Madrid, 1989. b) *La justicia social y otras justicias*, Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1979 (en especial, "Esperanza de la vida" y "Lo que separa las generaciones"). c)

No le bastan como categorías interpretativas aquellas que se refieren a las clases sociales y a las clases económicas. Moviéndose en esta línea, increpa a las generaciones maduras y, en cierto modo, se descalifica a sí mismo en cuanto pertenece a ellas. Dice: "Padres: no lo olviden: sus hijos son su único porvenir. Depende de ustedes que los masacren [...] en nombre del humanismo, que ellos los dejen hundirse a ustedes, generación perdida, en el negro agujero que los espera, en el olvido, o que los salven de la nada: porque ustedes no se salvarán solos, se los digo. Retengan, en todo caso, que si sus hijos son revolucionarios es porque las cobardías de ustedes han hecho su destino. Ellos no se lo explicarán [a ustedes]; la palabra ha explotado en mayo, ellos se emborracharon de palabras, ya no tienen nada que decir a esos niños [enfants] endurecidos, podridos, asesinados a quienes se llama adultos. Nosotros [se] lo explicaremos [a ustedes]. Nosotros, ¿quiénes? Algunos adultos menos pútridos o más conscientes de su putrefacción"[783].

La teoría generacional de Ortega podría ser útil para comprender mayo del 68. Pero antes de hacer algunas consideraciones desde su perspectiva, quiero dar mi opinión sobre el planteamiento de Sartre, mezcla de lucidez y ceguera.

Muestra gran perspicacia al concederle a la edad la importancia que tiene en los movimientos históricos.

También es perspicaz al hacer notar que la rebelión ocurre tanto en el occidente de Europa —Francia, Alemania—, como en Europa oriental, zona de influencia de la Unión Soviética (Polonia, Checoslovaquia, Yugoslavia).

Literatura y generaciones, Ed. Espasa-Calpe, Colección Austral, Madrid, 1975 (en especial; pp. 173-183).

783 *Alrededor del 68*, ed. cit.; p. 185 (*Situations, VIII; autour de 68*; pp. 243 ss.).

Es lúcido al poner una *sensación* o *sentimiento* como chispa que dispara el movimiento estudiantil. El movimiento no fue la mera puesta en práctica de una doctrina puramente intelectual preexistente, sino que, lejos de eso, nació —parafraseando a Freud—, de un *malestar* en la colectividad, de una profunda *insatisfacción* del puesto del hombre *en el aparato productivo.*

Me parece, sin embargo, que es injustificadamente severo con las generaciones maduras. En mi opinión, no es aceptable que se las condene calificándolas de cobardes y pútridas. Entre otras causas —y me pongo en el punto de vista de Sartre para decir esto—, porque los obstáculos que había que vencer para lograr una genuina liberación del hombre, una humanización efectivamente propia de él, no eran sólo el gaullismo, la empresa privada, la renuencia a hacer concesiones de las clases sociales más poderosas o la inflexibilidad de una burocracia pseudosocialista obtusa (a esta lista se puede agregar otra serie de fenómenos de índole semejante). En la base de la situación histórica que se vivía —y que seguimos viviendo—, estaba —y está—, el predominio de la esencia de la técnica moderna[784], el imperar del poderoso principio de razón[785], como ha indicado Heidegger. Frente a ese predominio y a ese imperar la voluntad humana —individual o de grupo, personal o colectiva— puede poco; el puro querer del hombre se estrella ante ellos. No es pertinente hablar de la cobardía y de la

784 Véase mi libro *Heidegger y la época técnica*, Ed. Universitaria, Santiago, 1999.

785 Al respecto, véase de Jacques Derrida, "Las pupilas de la universidad. El principio de razón y la idea de universidad". En Gianni Vattimo (compilador), *Hermenéutica y racionalidad*, Ed. Norma, Bogotá, 2ª ed., 2000.

putrefacción de las generaciones cuando nos movemos en el nivel más radical del acontecer histórico.

Sartre pudo haber sabido lo que acabo de señalar, directamente o a través de Marcuse, cuyo libro *El hombre unidimensional* impactó, al parecer, a muchos jóvenes de mayo del 68. Esta obra se inspira parcialmente en la meditación de Heidegger acerca de la técnica", a la que Marcuse —antiguo discípulo del filósofo de Friburgo— se refiere en el libro indicado[786].

Pero Sartre había dejado de leer a Heidegger, o ya no lo entendía bien. En cuanto a Marcuse, Sartre estaba en desacuerdo con él en puntos clave. Lo consideraba representante de un pesimismo revolucionario carente de validez[787].

Con todo, Sartre reconoce que se está viviendo en "el reino de la tecnocracia"[788]. Sin embargo, no otorga a esa tesis, ni de lejos, el alcance que hubiera tenido en el contexto de la meditación heideggeriana sobre la era técnica, nuestra época. Ni siquiera puede subrayar, por tanto, que, más allá de sus diferencias, las naciones occidentales y las del socialismo real, de cuño soviético, coinciden en una

786 Alude directamente a dos textos de Heidegger: "¿Y para qué poetas?" ("Wozu Dichter?") y "La pregunta por la técnica" ("Die Frage nach der Technik"). El primero, de *Caminos de bosque* (Ed. Alianza, Madrid, 2ª ed., 1997; pp. 260 ss.). El segundo, recogido en *Filosofía, ciencia y técnica* (Ed. Universitaria, Santiago, 5ª ed., 2007; pp. 117-154). Cfr. "*El hombre unidimensional.* Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada", Ed. Ariel, Barcelona, 5ª ed., 1990; pp. 180 s. (*One-Dimensional Man*, Boston, 1964. *L'homme unidimensionnel*, París, 1968, con un "Prefacio a la Edición Francesa" escrito en febrero de 1967).

787 *Alrededor del 68*, ed. cit.; pp. 164 s. (*Situations, VIII; autour de 68*; pp. 214 ss.).

788 Ibíd.; p. 155 (Ibíd.; p. 203).

dimensión decisiva: existir bajo la impronta de la tecnología —el señorío de la esencia de la técnica moderna—, con el cúmulo de relevantes consecuencias que eso implica[789].

En las "Cuestiones de método" de su *Crítica de la razón dialéctica* decía Sartre: "Heidegger *nunca* ha sido 'activista' —o por lo menos según se ha expresado en sus obras filosóficas. La palabra misma ['activista'], por muy vaga que sea, muestra la incomprensión total del marxista para las otras formas de pensamiento. Sí, Lukacz tiene los instrumentos que hacen falta para comprender a Heidegger, pero no le comprenderá, porque tendría que *leerle*, captar el sentido de sus frases una tras otra. Y eso, que yo sepa, no hay ya ni un marxista que sea capaz de hacerlo. Es que no pueden despojarse de ellos mismos: *niegan* la frase enemiga (de miedo, de rabia, por pereza) justo en el momento en que quieren abrirse a ella. Esta contradicción les bloquea. Literalmente, no comprenden ni una palabra de lo que leen"[790].

¿No habría que hacerle a Sartre un reproche semejante al que él dirige a Lukacz y a sus compañeros de ruta? Pienso que no. La falta de presencia del Heidegger posterior a *Ser y tiempo* en la obra de Sartre se debería a otras causas que no es del caso perescrutar. Creo, en cualquier caso, que el hecho

789 William Barrett hace una interesante observación al respecto —que exige meditar sobre el alcance y límites del planteo de Heidegger—, en "*La ilusión de la técnica*. La búsqueda de sentido dentro de una civilización tecnológica", Ed. Cuatro Vientos, Santiago, 2001; p. 206.

790 Ed. Losada, Buenos Aires, 1963. Trad. de Manuel Lamana., vol. I; pp. 43 ss. (*Critique de la raison dialectique* (précédé de *Questions de méthode*). Tome I: *Théorie des ensembles pratiques*. Éd. Gallimard, París, 1960; pp. 34 s.). Hago notar que, muy probablemente, los comentarios de Sartre fueron hechos sin tener ante la vista la lectura de Heidegger hecha por autores marxistas como Kostas Axelos, quien, ciertamente, lo entendió.

de que Sartre no haya acogido la meditación heideggeriana sobre la época técnica le restó radicalidad a su mirada sobre la historia y, específicamente, a su visión acerca de los acontecimientos de mayo del 68. De todos modos, podemos afirmar lo que a continuación expongo.

§ 2. Interpretando la historia desde la perspectiva de Ortega

En ese tiempo había aún grupos significativos que creían con fe viva que la violencia revolucionaria en sus diversas formas produciría un avance histórico cuyo resultado sería una mayor humanización del hombre y su liberación de estructuras sociohistóricas y económicas opresivas.

La sensibilidad vital de tales grupos es aún racionalista, en cuanto que a través de una actitud que se enmarca en el voluntarismo pretenden transformar radicalmente la realidad para amoldarla a ideales creados por la razón. "Una democracia socialista verdadera que aún no se ha logrado en ninguna parte", que daría por resultado un hombre nuevo, dotado "de libertad de crítica y de autodeterminación", y transformado en alguien verdaderamente dueño de su destino[791] es un concepto utópico producido por la razón pura o *a priori*. Debo agregar que, siguiendo a Ortega, considero al hombre un ser utópico[792]. En principio, pues, no tengo nada contra la utopía, aun cuando sí tendría ciertas objeciones contra ciertos utopismos que en vistas de lo mejor aplastan no sólo lo malo sino también lo bueno. Tengo que

791 *Alrededor del 68*, ed. cit.; p. 154 (*Situations, VIII; autour de 68*; pp. 201 s.).

792 Véase "Los dos utopismos". En "Miseria y esplendor de la traducción"., *O. C.*, V, 2006; pp. 710 ss.

añadir algo más. El carácter *poético* que se atribuye a mayo del 68 sobre la base de sus famosos grafitis no entra en contradicción con el *racionalismo* que veo en él. "La emancipación del hombre será total o no será" (Censier). "Mis deseos son la realidad" (Nanterre). "La imaginación toma el poder" (Sorbona). Estas frases, por ejemplo, manifiestan, si las tomamos un poco en serio (porque podrían ser bromas), un idealismo *filosófico* guiado por la pura razón. Necesito acotar algo más: sin duda, el racionalismo revolucionario de mayo del 68 no es el mismo que hallamos en Descartes, en Leibniz, en la Gran Revolución francesa de fines del siglo XVIII. Por el contrario, tal vez sea uno de los últimos y pálidos retoños del racionalismo cartesiano y, por ende, de la época revolucionaria europea. Estaríamos entrando a lo que Ortega —adelantándose a la pura facticidad histórica, como suele ocurrir en filosofía—, estaríamos asistiendo, digo, a lo que el pensador español ha llamado *el ocaso de las revoluciones.*

Quiero recurrir al ensayo del mismo nombre para decir algo sobre los momentos en que vivimos y compararlos con mayo del 68. Publicado en 1923 como anexo —o anejo, como suele decir Ortega—, de *El tema de nuestro tiempo*, se afirma allí que todo gran cuerpo histórico conocido —Grecia, Roma, Europa—, pasa por tres estados: una época tradicionalista; otra racionalista, individualista y revolucionaria; y una tercera, de desilusión y desmoralización. Cito: "[1] El alma tradicionalista es un mecanismo de confianza, porque toda su actividad consiste en apoyarse sobre la sabiduría indubitable del pretérito. [2] El alma racionalista rompe esos cimientos de confianza con el imperio de otra nueva: la fe en la energía individual, de que es la razón momento sumo. [2] Pero el racionalismo es un ensayo excesivo, aspira

a lo imposible. El propósito de suplantar la realidad con la idea es bello por lo que tiene de eléctrica ilusión, pero está condenado siempre al fracaso. Empresa tan desmedida deja tras de sí transformada la historia en un área de desilusión. [3] Después de la derrota que sufre en su audaz intento idealista, el hombre queda completamente desmoralizado. Pierde toda fe espontánea, no cree en nada que sea una fuerza clara y disciplinada. Ni en la tradición ni en la razón, ni en la colectividad ni en el individuo. Sus resortes vitales se aflojan, porque, en definitiva, son las creencias que abriguemos quienes los mantienen tensos"[793].

Planteo, como hipótesis, que estamos en la tercera etapa, la del alma desilusionada. En este estadio, añade Ortega, "nadie confía en triunfar de las dificultades por medio del propio vigor. Se siente la vida como un terrible azar en que el hombre depende de voluntades misteriosas, latentes [...] El alma [...] no es capaz de ofrecer resistencia al destino, y busca en las prácticas supersticiosas los medios para sobornar esas voluntades ocultas. Los ritos más absurdos atraen la adhesión de las masas"[794].

El alcance heurístico de la hipótesis parece claro. Si la aceptamos, podríamos comenzar a explicarnos, *en parte*, las raíces históricas de fenómenos como el aumento de la depresión, el recurrir a horóscopos y vías semejantes para aclararnos nuestro futuro, el surgimiento del fútbol como sustituto de la religión y como la más alta y única forma de espiritualidad "institucionalizada" a la que pueden aspirar y acceder grandes grupos sociales, el uso de drogas para soportar o huir de una realidad que se siente agobiante y

793 *El tema de nuestro tiempo*, O. C., III, 2005; pp. 639 s.

794 Ibíd.; p. 640.

aplastante, la adicción a la imagen[795] televisiva o computacional para reemplazar o alejarse de esa realidad, la proliferación de sectas esotéricas irracionales.

No hay que confundir desilusión con reacción. "Al alma revolucionaria —advierte Ortega—, no ha sucedido nunca en la historia un alma reaccionaria, sino, más sencillamente, un alma desilusionada. Es la inevitable consecuencia psicológica que dejan los espléndidos siglos idealistas, racionalistas; centurias de dilapidación orgánica, borrachas de confianza, de seguridad en sí mismas, grandes bebedoras de utopía e ilusión"[796].

Pero hay más. En la etapa postrevolucionaria, señala Ortega, "la política toda pierde presión, desaparece del primer plano de las preocupaciones humanas y queda convertida en un menester, como tantos otros que son ineludibles, pero no atraen el entusiasmo ni se sobrecargan de un patetismo solemne y casi religioso. Porque nótese que en la era revolucionaria la política se hallaba instalada en el centro de los afanes humanos. [...] Cuando llega el ocaso de las revoluciones, parece a las gentes este fervor de las generaciones anteriores una evidente aberración de *la perspectiva sentimental.* La política no es cosa que pueda ser exaltada a tan alto rango de esperanzas y respetos. El alma racionalista la ha sacado de quicio esperando demasiado de ella"[797].

795 Respecto de este punto en particular, habría que considerar —para equilibrar el punto de vista—, libros de Julián Marías como *La imagen de la vida humana* (*Obras*, vol. V, Ediciones de la *Revista de Occidente*, Madrid, 2ª ed., 1960) y *Visto y no visto*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1970.

796 *El tema de nuestro tiempo*, *O. C.*, III; p. 631.

797 Ibíd.; p. 630. Las cursivas, mías, quieren hacer notar que en el proceso que Ortega procura describir no prima lo intelectual sino

En la etapa del alma desilusionada el ser humano se pregunta: "¿Han dado jamás las formas jurídicas la felicidad que de ellas se esperó? ¿Han resuelto alguna vez los problemas que las promovieron?"[798]. La respuesta es inequívoca: no.

Creo que a partir de la teoría historiológica esbozada podríamos explicarnos, por ejemplo, que actualmente muchos jóvenes no tengan mayor interés por participar en las actividades y pugnas políticas. Cierta apatía respecto de la política es inherente al alma desilusionada.

Para matizar adecuadamente lo recién expuesto, cito unas palabras de Ortega. El año 1949, al finalizar una conferencia "Sobre un Goethe bicentenario", en Aspen (Colorado), dijo el filósofo: "La vida es imposible sin ilusiones. La vieja experiencia de Europa ha ensayado todas. Todas menos una, que es en la que ahora va a entrar: la ilusión de estar desilusionado. Quiero hoy acabar con este enigma que propongo a la fértil meditación de ustedes"[799].

El enigma podría empezar a aclararse a partir de este texto del mismo Ortega: "Y aquí tienen ustedes la gran tarea goethiana en que, a mi juicio, comienza a entrar Europa: la construcción de una civilización que parta expresa y formalmente de las negatividades humanas, de sus inexorables limitaciones y en ellas se apoye para existir con plenitud. Los pueblos europeos han ensayado ya toda la baraja de las

---

lo "afectivo", lo que denomina *sensibilidad vital*. Se va transitando de una sensibilidad a otra. Respecto del concepto de "perspectiva sentimental", véase de Antonio Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y verdad*, Ediciones de la *Revista de Occidente*, Madrid, 1966. Segunda Parte: pp. 99 ss.

798 *O. C.*, III; p. 631.

799 *O. C.*, X, 2010; p. 13.

ilusiones. Ahora se trata de la última ilusión: la ilusión de vivir sin ilusiones, de sentir delicia al contemplar las cosas en su desnuda realidad, de ajustar nuestras ideas a esta, a sus entrantes y salientes y, como buenos navegantes, 'ceñirnos al viento'"[800].

Aunque Ortega se expresa de manera llana, su planteamiento no es fácilmente inteligible. Creo que ayuda a entenderlo una advertencia respecto de "las ilusiones" que hace en su *Misión de la universidad*: "hay que tenerlas, pero no hacérselas"[801]. Aunque la frase también está expresada de modo sencillo, es preciso repensarla a fondo para esclarecer su auténtico significado. Es lo que suele pasar con Ortega: una primera intelección de sus tesis es sólo una ligera aproximación al sentido profundo de lo que está planteando.

800 O. C., VI, 2006; p. 562. Véase, sobre este decisivo tema, el *Breve tratado de la ilusión*, de Julián Marías. Ed. Alianza, Madrid, 1984.

801 O. C., IV; p. 553

Indicaciones

Versiones previas de estos escritos —diferentes en diversos sentidos a las recogidas en este libro—, aparecieron en revistas o en obras colectivas.

"¿Qué es filosofía?" y "El meditar de Heidegger y el habitar", en Martin Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica*, Ed. Universitaria. Los textos se vinculan al proyecto 1010971 —"Razón de ser. Un estudio sobre la razón suficiente y sus alcances en la interpretación heideggeriana de Leibniz"—, auspiciado por el Fondo Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (Fondecyt). El Investigador Responsable fue el autor de este libro, y el coinvestigador, el profesor Cristóbal Holzapfel Ossa, profesor titular de la Universidad de Chile y presidente de su Consejo de Evaluación.

"Fenomenología y experiencia", ponencia presentada en el seminario *La exploración de la mente en la ciencia y el budismo*, que contó con la participación especial de S. S. el Dalai Lama. Instituciones patrocinadoras: Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile y Facultad de Ciencias de la Universidad de Valparaíso (Chile). El señor Fernando Salinas Manfredini fue el Secretario Ejecutivo del Comité Organizador de la visita de S. S. el Dalai Lama a

Chile. *Hermenéutica Intercultural* (Revista de Filosofía de la Universidad Católica Cardenal Raúl Silva Henríquez) N° 15, Santiago.

"Verdad originaria como apertura (doce tesis acerca de la verdad)", *La lámpara de Diógenes* (Revista de Filosofía de la Universidad Autónoma de Puebla) Nos. 12-13, Puebla (México). Además, en *Revista de Ciencias Sociales* (Universidad de Valparaíso) Nos. 49/50, Valparaíso. Dedicado a la memoria de Jorge Millas. Edición dirigida por Agustín Squella. Este escrito formó parte de los resultados del proyecto 1040379 —"Apertura, resolución y acción en Heidegger"—, auspiciado por el Fondecyt de Chile. El Investigador Responsable fue Cristóbal Holzapfel Ossa y el coinvestigador, el autor de este libro.

"La verdad originaria —apertura —, y el concepto de valor", en César Ojeda y Alejandro Ramírez (editores), *El sentimiento de lo humano en la ciencia, la filosofía y las artes: homenaje al profesor Félix Schwartzmann Turkenich*, Ed. Universitaria, Santiago. El escrito formó parte de los resultados del proyecto Fondecyt 1040379.

"Disposición afectiva y existencia", recoge escritos publicados en *Paradigma* (revista de la Universidad de Málaga, España) N° 2 y en el *Anuario de Chile* N° 1, revista auspiciada por la Universidad de Chile y *La Nación*, Santiago.

"En torno al principio de razón suficiente", *Diálogos* N° 81: Homenaje a Carla Cordua, San Juan (Puerto Rico). Este texto es resultado del proyecto Fondecyt 1010971.

"Acerca de la razón lúdica (En torno a la *Crítica de la razón lúdica*, de Cristóbal Holzapfel)", *Revista de Filosofía* (de la Universidad de Chile) vol. LIX, Santiago. Traducido al rumano por Daniel Mazilu.

"La razón poética. Una aproximación (María Zambrano y Heidegger)", Carmen Revilla G. (editora), *La palabra liberada del lenguaje. María Zambrano y el pensamiento contemporáneo,* Editorial Bellaterra, Barcelona. Este texto se inserta en la realización del proyecto Fondecyt 1095168 —"Acerca de la interpretación heideggeriana de la esencia de la técnica moderna"—, del cual el autor fue Investigador Responsable.

"Razón y *lógos.* Heidegger y Ortega", ponencia presentada en el Congreso Internacional "Ortega y Gasset. Nuevas lecturas. Nuevas perspectivas. A propósito de la nueva edición de sus Obras Completas", en el cual participé dentro de la mesa titulada 'El diálogo de Ortega con sus contemporáneos'. *Revista de Estudios Orteguianos* N° 25, Madrid.

"Meditación acerca de nuestra época: una era técnica", *La técnica en Heidegger* (Antología de textos a cargo de Eduardo Sabrovsky), Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago. Además, en *Cuadernos de Filosofía* (de la Universidad de Concepción) N° 21, Concepción (Chile). Este texto es resultado del proyecto de investigación "En torno al concepto de verdad en Heidegger" —del que fui Investigador Responsable—, auspiciado por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. En ella participaron los señores Pablo Sandoval Villarroel, Rodrigo Abarca Araya y Francisco Abalo Cea, quien actualmente es académico del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile.

"La frase de Heidegger "la ciencia no piensa", en el contexto de su meditación sobre la era técnica", Ángel Xolocotzi/Célida Godina (coordinadores), "*La técnica, ¿orden o desmesura?* Reflexiones desde la fenomenología y la hermenéutica", Los Libros de Homero/Universidad Autónoma de Puebla, México. Además, en *Revista de Filosofía*

vol. LXVI, Santiago. Este texto se inscribe dentro del Proyecto Fondecyt 1095168.

"La interpretación heideggeriana de la técnica y la historia", ponencia presentada en el *Congreso Bicentenario de Filosofía* realizado por la Universidad de Chile, Santiago. Publicado electrónicamente en las *Actas* correspondientes. Este escrito se inscribe dentro de la realización del Proyecto Fondecyt 1095168.

"Conciencia y mundo", *Revista de Filosofía* (Universidad de Chile) vol. XLII-XLIV, Santiago.

"Una ética negativa desde el pensar de Heidegger", Patricio Brickle (editor), *La filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*, Editorial Trotta, Madrid. Este texto es resultado del proyecto Fondecyt 1010971.

"Dos momentos históricos: mayo del 68, comienzos del siglo XXI", ponencia presentada en *II Encuentro Psicoterapéutico. El Psicoterapeuta: Persona/Cuerpo/ Espíritu*, organizado por el Comité de Psicoterapia de la Sociedad Chilena de Neurología, Psiquiatría y Neurocirugía, y auspiciado por la Facultad de Medicina de la Universidad de Chile. *Revista Chilena de Humanidades* (de la Universidad de Chile) N° 21, Santiago. Este texto se vincula al Proyecto Fondecyt 1010971.

El autor es profesor titular de la Universidad de Chile. Realizó sus estudios en la Facultad de Filosofía y Educación de esa universidad, bajo la dirección, en especial, de los catedráticos Francisco Soler —discípulo de Julián Marías y de José Ortega y Gasset— Cástor Narvarte y Jaime Sologuren. Coordinador de Postgrado del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile entre 1984 y 1987 y Director de esa unidad académica entre 1989 y 1993 y entre 1995 y 2008. Se desempeña allí como Profesor de Filosofía Contemporánea y como miembro de los claustros del Magíster en Bioética, del Magíster en Filosofía y de los doctorados en Filosofía y Psicología. Por su libro *Hombre y Mundo* obtuvo el Premio Municipal de Literatura en el género "Ensayo", otorgado por la I. Municipalidad de Santiago. Autor de *La sociedad como proyecto* y *Heidegger y la época técnica*. Coautor de *Reflexiones en Filosofía Contemporánea*, *La técnica, ¿orden o desmesura?*, *Humberto Giannini: pensador de lo cotidiano*. Editor de *Filosofía, Ciencia y Técnica*, de Martin Heidegger, y de *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*, de Francisco Soler. Profesor invitado en la Universidad Autónoma de Puebla, México, y en la Universidad Nacional de San Juan, Argentina. Miembro de la Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social, del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos.



Heidegger: existir en la era técnica

La meditación heideggeriana de nuestra época como la era del predominio de la técnica moderna parece de la mayor importancia. Desconocer esta meditación impediría, probablemente, darse cuenta cabalmente de lo que ocurre tanto en nuestro mundo histórico como en nuestra vida personal, ya que tanto el uno como la otra están decisivamente condicionados por la técnica moderna *tal como la entiende Heidegger*. La llamada globalización —de que tanto se habla en nuestros días—, no sería sino una manifestación derivada del predominio de la técnica moderna.

Sin postular que el pensamiento de Heidegger o la filosofía puedan dar respuestas a todas nuestras interrogantes, muchos problemas del hombre y de las sociedades de hoy podrían, tal vez, abordarse fructíferamente desde su perspectiva, con la esperanza de que así puedan recibir algo así como una «solución», en la medida en que se pueda hablar de «soluciones» cuando se trata de las cuestiones más graves de la existencia y de su abordaje a través del pensar, dentro de una época de crisis como la nuestra.

